Riflessioni sulla libertà

Cornelio Fabro

EDIVI

CORNELIO FABRO

RIFLESSIONI
SULLA LIBERTÀ

CORNELIO FABRO

RIFLESSIONI SULLA LIBERTÀ

a cura di Christian Ferraro

Editrice del Verbo Incarnato

Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*
Prima edizione: MAGGIOLI EDITORE, Rimini 1983

Seconda edizione 2004
© 2004 – Editrice del Verbo Incarnato
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)
info@edivi.com

Proprietà intellettuale:
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stimmatini)

Finito di stampare nel mese di Maggio 2004
dalla Tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
via San Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma – Telefono & fax 06.65.30.467
email: segr.tipografia@cittanuova.it

PRESENTAZIONE

La presente opera è una raccolta di alcuni fra i tanti articoli che durante la sua vita di studioso Fabro ha dedicato all'argomento sempre aperto e mai chiuso di quel supplementum animae *ch'è appunto la libertà. A questi articoli il Nostro antepose una bellissima «premessa» scritta appositamente per la prima edizione del volume che oggi, dopo più di vent'anni, vede la sua seconda edizione.*

L'avere a disposizione, oltre al testo apparso nel 1983, due bozze e i singoli articoli che formano parte della raccolta, ci ha permesso di eliminare qualche errore di stampa che c'era nella edizione precedente: cose certamente di scarsa importanza per la sostanza del lavoro. Abbiamo indicato fra parentesi quadre le pochissime aggiunte, suggerite generalmente dal confronto appena segnalato, usando dei caratteri in superindice per i corrispondenti rimandi a piè, e chiarendo sempre che si tratta di una nostra nota. Sebbene non siamo in grado di dire che si tratti ancora di una edizione «critica», sì invece possiamo affermare che lo scopo che ci ha orientato è stato sempre quello di mettere il testo di Fabro a disposizione dei lettori nella maniera più fedele possibile.

Resti la nostra più viva riconoscenza a tutte le persone che hanno collaborato per questa seconda edizione delle stupende Riflessioni sulla libertà *di Cornelio Fabro. Crediamo, inoltre, che sia questa un'occasione che si addice per ringraziare l'autore, apostolo fervente della libertà che ci ha conquistato e offerto il Crocifisso e Risorto – «l'Assoluto entrato nel tempo…» –, per averci lasciato queste pagine di fuoco, frutto certamente di una particolare e acuta penetrazione intellettuale e, soprattutto, testimonianza eloquente di un intenso itinerario spirituale.*

Christian Ferraro

PREMESSA

La realtà della libertà, prima ancora del problema, è la prima esperienza che ha fatto l'uomo fin dall'antichità: eppure il problema della libertà pare non sia stato ancora risolto; più esattamente è stato il farne un problema, ovvero il subordinarlo al pensiero, cioè il rendere dipendente ciò che in sé deve per natura essere indipendente, che ha gettato la libertà, la realtà primaria appunto della libertà, alla mercé delle aporie. È mai possibile uscire da questo labirinto? Quello che nulla più esalta l'uomo della libertà e che nulla l'ha più stretto e continua a stringerlo nelle catene del condizionamento dei fenomeni, è la libertà stessa: non tanto la libertà come pura forma di essere dell'umano, quanto anzitutto il modo d'intenderla e quello, conseguente, di esercitarla. Si può dire che la libertà è l'aurora della gloria dell'essere dell'uomo, purché si aggiunga che hinc incipit tragoedia hominis!

Già con la prima filosofia greca, cioè con il primo affermarsi del lógos di emergenza dell'uomo sulla **fusij**, *comincia il paradosso che più l'uomo cerca di avvicinare la libertà con la riflessione e più essa si allontana poiché è proprio della ragione di stringere con le tenaglie della necessità – Heidegger dirà: con la sua esigenza della verità come «certezza» (*Gewissheit*). In questo attrarsi e respingersi di ragione e libertà, c'è l'intero conflitto, come esige la realtà stessa dell'uomo nell'espandersi della sua storia, nel salire e nel cadere della periodizzazione dell'eterno ritorno del simile: un cominciare per finire, un nascere per morire. Dobbiamo al profondo Anassagora, che Aristotele dice «saggio e prudente» (1141* b *3), l'assegnazione della libertà «a scopo della vita teoretica» (A 29 – II 13, 11); e lo stesso Aristotele lo segue anche qui, come per la scoperta del* **Nouj**, *quando all'inizio della Metafisica afferma che «di tutte le scienze la sola libera è la filosofia» (982* b *25-28) Ormai il destino della libertà sembra segnato per sempre: l'umanità sarà divisa per sempre in liberi e schiavi, in coloro che per la forza della ragione possono operare per sé, cioè al proprio scopo, e coloro che possono applicarsi soltanto al lavoro materiale per avvantaggiare i primi. Se spostiamo la considerazione dal piano aristocratico del pensiero greco al piano pragmatico della politica, anche di quella contemporanea, il divario fra la classe dominante e quella dominata – operante come tensione di nazioni e gruppi di nazioni – non solo non è stato tolto ma piuttosto si è rinsaldato grazie, ossia per disgrazia, delle armi nucleari e chimiche, in una imminente minaccia di proporzioni apocalittiche.*

* * *

Il pensiero moderno, com'è noto, è l'apoteosi della libertà come essenza e vita della ragione ch'è diventata più autonoma con l'affermarsi della scienza moderna: vale a dire – per ricordare ancora la diagnosi di Heidegger – con l'identificazione di verità e certezza; e la certezza non è riferita più semplicemente alla riflessione (sia intuizione o astrazione) nell'esperienza comune della vita quotidiana, ma nasce e si sostiene col calcolo matematico ch'è applicato all'esperimento. La conoscenza è vera soltanto alla condizione di un «discorso del metodo» che ha il suo paradigma nel principio di identità del pensiero con se stesso (il cogito*). Questo non è un semplice ritorno all'intellettualismo greco; lo è infatti come affermazione di fiducia incondizionata nella ragione la quale celebra i suoi trionfi con i risultati* éclatants *dell'analisi matematica e degli esperimenti «prodotti» con gli accorgimenti – strumentazioni e progettazioni – specifici e propri di ogni scienza. Il divario fra l'immobilismo della filosofia (la metafisica) ed i continui progressi della scienza ha portato, com'è noto, alla* Kritik der reinen Vernunft *di Kant che aveva lo scopo di ricuperare e ricollocare al loro posto regale i tre pilastri della metafisica: Dio, la libertà e l'immortalità quali oggetti della «fede razionale» (B XXX), e la messa al bando del «materialismo, fatalismo, ateismo... dell'incredulità illuministica, del fanatismo e della superstizione assieme all'idealismo ed allo scetticismo» (B XXXV). Per la prima volta la libertà, almeno all'apparenza come funzione della Ragion pratica, otteneva la sua autonomia ma prendeva il comando nella fondazione della vita umana in forza dell'«imperativo categorico» che la realizza. Ma si tratta ancora, almeno per quanto Kant lascia trapelare, di una libertà aristocratica ossia riservata ad una* élite*, quella cioè in grado di avvertire e di seguire siffatto imperativo la cui sublimità è pari a quella dei cieli stellati.*

Su questa rotta, anche se per vie diverse, viaggiano le inesauribili ricerche di Fichte ch'è il «classico della libertà» nell'età moderna, e le geniali Ricerche filosofiche sulla libertà umana *di Schelling, commentate da pari suo dal vecchio Heidegger (1971).*

Ma Heidegger, se non ho letto male, non si è accorto o non gl'importava di rilevare la rivoluzione o cambiamento di rotta dell'ultimo Hegel, di cui non ho trovato traccia – nel preciso contesto che ora riporterò ed al quale mi riferirò presto e spesso nelle seguenti Riflessioni sulla libertà *– in Kant, Fichte e Schelling. Il testo più completo ed il contesto più preciso sembra quello della Enciclopedia: la libertà esprime insieme l'essenza ed il vertice dell'uomo come spirito (*Geist*), ossia come elevazione della volontà alla realtà assoluta dell'Idea. A questo riguardo si potrebbe dire ch'egli fa il suo cominciamento (*Anfang*) ed il suo punto d'impostazione (*Ansatzpunkt*) al modo stesso del suo più fiero avversario ch'è stato Kierkegaard, il fondatore dell'esistenzialismo teologico. Per Hegel, infatti, l'idea di libertà universale non è molto antica nella storia dell'umanità: come qualità, ossia qualità caratteristica di ogni uomo, essa è entrata nel mondo soltanto col Cristianesimo secondo il quale, spiega Hegel, «... l'individuo (il Singolo) è stato creato ad immagine di Dio, ha un valore infinito ed è destinato perciò ad avere un rapporto diretto con Dio come spirito» (*Enzykl.*, § 482). A complemento di questa dichiarazione, la quale (forse) ha spinto Croce a scrivere, ma in senso opposto a quello suggerito da Hegel: «Perché non possiamo non dirci cristiani», possiamo aggiungere che sembra muoversi sotto l'influsso di Hegel anche il testo più incisivo di Kierkegaard sulla fondazione della libertà nell'onnipotenza di Dio al quale anche ricorreremo spesso in queste riflessioni.*

* * *

*Il richiamo di Hegel al contesto biblico della creazione dell'uomo come spirito perché creato ad immagine di Dio (*Gen *1,27), quale riferimento esistenziale per la fondazione della libertà umana, aveva la consonanza di tutta la tradizione cristiana. Per quanto riguarda san Tommaso, ch'è uno dei principali protagonisti delle seguenti riflessioni, egli si appella espressamente a Giovanni Damasceno proprio sulla soglia, cioè nel «Prologo», alla sua morale generale: «… Sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur* intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» (*S. Th.*, I*^{a}-II^{ae}, Prologus). Il Damasceno è più pittoresco, perché più aderente al testo biblico (*PG *94, col. 920* b*), e lo leggiamo nella trasparente versione latina di Burgundio di Pisa seguita dall'Aquinate: «Quia vero haec ita se habebant, ex visibili et invisibili natura condidit hominem: ex terra quidem corpus plasmans, animam autem rationalem et intelligibilem per familiarem insufflationem dans ei quod utique divinam imaginem dicimus. Nam quidem "secundum imaginem", intellectuale significat et arbitri liberum; quod autem "secundum similitudinem", virtutis secundum quod homini possibile est similitudinem» (*De fide orthodoxa*, lib. II, c. 26; ed. M. Buytaert, p. 113,* ll. *19-26). Ambedue i testi, più pittoresco quello patristico e più asciutto quello tomistico, si muovono e indicano – senza tuttavia esaurirla (e come potevano?) – l'originalità primaria della libertà come* creatività partecipata: *atto puro di emergenza dell'Io nella struttura esistenziale del soggetto come persona.*

*L'orizzonte operativo della libertà è pertanto rovesciato rispetto a quello classico, ossia elevato dall'immersione nella funzione razionale di «comandi» attribuita in proprio fin da Anassagora all'intelletto (*ἰνα κρατεῖ*), all'emergenza della responsabilità nella quale ognuno, poco o molto dotato, poco o molto intelligente... si riconosce nel proprio io. Si tratta – ed è il significato fondante che può avere la libertà come creatività partecipata – che la libertà è quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene. L'essenza creativa della libertà è in quel «può» la cui verità non si trova in un concetto né in un giudizio e neppure in un discorso della ragione, ma è nella «posizione di sé» in virtù della quale è in grado di muovere, cioè di trattenere o lasciare, di accogliere o di respingere, di amare o di odiare... ciò, e soltanto ciò, che l'uomo vuole ammettere all'interno della propria vita. Infatti in questo progetto, per usare la terminologia di Kierkegaard, confluiscono ed operano – toccandosi sempre ma senza identificarsi – il «ciò» (*havd*) e il «come» (*hvorledes*).*

È vero che è nella sfera conoscitiva che ambedue sono chiamati all'appello poiché la vita non è – almeno non dovrebbe essere – un gioco a mosca-cieca ma un compito per affrontare il dilemma del senso della vita e della morte: ma la chiamata a quest'appello dell'intera costellazione della conoscenza, delle tendenze, delle passioni, ossia l'intero groviglio della soggettività che ci costituisce, è opera della volontà e scelta della libertà. Lo scettro della vita, in quanto questa ha dignità umana e non soltanto dirime il bene dal male ma anche il vero dal falso, nasce, si accompagna e si compie nella volontà col movimento – ch'è solum *suo – della scelta o decisione del nostro arbitrio che si dice appunto libero. In questo già il giovane Baccelliere*

era di convinzione chiara e ferma, e prima ancora l'aspirante novizio domenicano fu fermissimo quando respinse col tizzone ardente la maliarda e affascinante tentatrice («pulcherrima», dicono i primi biografici) nel castello paterno di Monte S. Giovanni Campano dove ancora si vede, nella parte della stanza che i familiari avevano trasformato in carcere, la rappresentazione realistica dell'evento. E, fatto forse unico di unità di sviluppo nella storia del pensiero, l'Aquinate usa la medesima formula di quest'emergenza dinamica del volere: «Intelligo quia volo».

In questa virata decisiva l'Aquinate non lasciava Aristotele ma veniva in soccorso del dubbio o incertezza del Filosofo se la libertà fosse atto d'intelletto o di volontà. Essa è di entrambi: certamente è indispensabile l'opera dell'intelletto per orizzontarsi sul progetto dell'esistenza; ma il muovere a questo e il decidere su questo è anzitutto e soprattutto opera di volontà. L'evangelista Luca presenta nel suo Vangelo (1,26 ss.) l'Annunzio fatto a Maria come atto di libertà: sia da parte di Dio che manda un Angelo a chiedere il consenso dell'umile fanciulla, sia da parte di Maria la quale, benché sommersa nella luce dell'apparizione celeste e stupefatta della proposta, chiede garanzia e soltanto dopo averla ottenuta concede il suo consenso (cf. Lc *1,26-38). Lo stesso Luca, nel racconto drammatico della conversione del suo Maestro da primo persecutore della Chiesa ad Apostolo e Dottore per eccellenza della medesima, secondo il Crisostomo, la presenta come una contesa e intesa di libertà tra la predestinazione di Dio ed il consenso dell'uomo. È prova di ciò il dialogo di Cristo col giovane ardente rabbino, disarcionato e scaraventato a terra con l'impeto di una luce veemente sulla via di Damasco, dove si recava «furente di minacce e strage» per distruggere i fuggiaschi cristiani. Al Personaggio che, librato sopra di lui, lo rimprovera: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?», Paolo, prima di cambiare rotta e diventare l'Apostolo delle Genti, atterrato nel corpo ma non domato nello spirito, ardisce chiedere: «Chi sei, Signore?». E soltanto dopo la dichiarazione di Cristo ch'era Lui che egli stava perseguitando nei suoi credenti e che non l'avrebbe vinta, la veemenza della violenza si trasforma nella docilità dell'obbedienza: «Signore, che vuoi ch'io faccia?» (*At *9,1-5). Una chiamata straordinaria anche questa della conversione dell'Apostolo, come era stata quella dell'annunzio a Maria: una richiesta dall'Alto anche questa ed un consenso ch'è stato un rischio supremo di libertà per ambedue, come ha visto chiaramente la tradizione cristiana che ha trovato un'eco profonda ancora in Kierkegaard, «poeta e teologo dell'Annunciazione».*

* * *

Non tutte le vocazioni alla libertà nell'obbedienza all'Assoluto hanno avuto l'esito delle scelte di consenso come quelle di Maria e Paolo, e prima ancora – su di un piano inferiore ma non per questo anch'esso non autentico e rivelatore della infinità creativa partecipata della libertà dell'uomo – la testimonianza, spinta fino al sacrificio della vita, dei contestatori dei tiranni in Grecia e a Roma: qui la contestazione estrema per la libertà dell'uomo nella città, là per la liberazione dell'anima dal peccato. Dopo la venuta di Cristo è questa la libertà che per l'uomo spirituale unicamente conta e che sarà chiamata all'ultimo giudizio; ma persino Socrate ed Epitteto, prima di Cristo, proprio soggiacendo alla morte e alla schiavitù, avevano proclamato, con il sacrificio della libertà nella vita visibile, la supremazia di quella invisibile che abita e deve abitare nell'intimo di ciascuno. Ma il mondo moderno – come è stato mostrato, con l'indicazione di Heidegger sull'«oblio dell'essere» nell'identificazione, o gioco di scambievole svuotamento, di essentia *ed* existentia *– ha rifiutato l'invocazione alla libertà del mondo classico e la realtà della liberazione offerta ad ogni uomo dall'Uomo-Dio. Il ricupero della libertà cristiana – quanto sorprendente altrettanto ambiguo da parte di Hegel – non ha potuto impedire, ma piuttosto ha contribuito, in modo decisivo, a far precipitare la situazione spingendo Feuerbach e la sinistra hegeliana a legare la coscienza alla finitezza. Così la affermazione dell'Io diventava solidale dell'espulsione di Dio, e la realizzazione del nuovo messianismo veniva dallo stesso Hegel trasferita alle nazioni germaniche. Inoltre, una volta che si pone e si risolve l'essere come l'attuarsi della coscienza, ch'è in fondo (sul piano teoretico) l'identità di essenza ed esistenza dalla Scolastica fino ai nostri giorni – cioè, ripetiamo con Heidegger, l'identità di* Was *(essenza) e* Dass *(fatto) –, non resta che l'accadere come presentarsi degli eventi (tempo) che s'impongono; e la libertà – che Heidegger chiama aperità, apertura... – precede e costituisce la verità. E la verità è la storia nel suo divenire: perciò dalla parte del più forte. Il pensiero moderno presenta due esiti radicali che poi finiscono per congiungersi e coincidere: l'affermazione che «Dio è morto» di Nietzsche e l'affermazione del principio del* Führer *come portatore della «volontà di potenza», teorizzata ancora da Nietzsche e ripescata da Heidegger il quale ha chiarito con straordinaria lucidità il senso della ripulsa dell'uomo moderno verso il Cristianesimo, qualificato come «degenerazione del Platonismo» (*Abart des Platonismus*), ossia un «Platonismo per il popolo» per la distinzione (sovrapposizione) di un mondo ideale da (a) quello della natura (*Nietzsche*, Bd. II, p. 543), ossia del Dio cristiano dalla (alla) natura.*

Il nichilismo «vuole» essere l'ultima parola della filosofia. Come Prometeo è legato da Giove alla rupe e straziato dall'avvoltoio per la sua arroganza; come Caino è condannato ad andare ramingo sulla terra per il suo fratricidio e porta in fronte il segno della maledizione divina; così l'uomo, nel mondo moderno, è caduto nell'insignificanza e nella disperazione e non riesce a trovare – come Ulisse – la via del ritorno. Rimane tuttavia la possibilità di trovarla, ma per oppositam viam*. «Questa via porta a Londra?» è la ipotiposi che Kierkegaard propone al principio e verso la fine del cammino spirituale affidato al suo* Diario*. «Sì», risponde: «purché prendiate la direzione opposta!». Tale infatti è il compito della libertà quale realtà di possibilità* in utramque partem *che si propone ad ogni istante, che si offre ad ogni Singolo capace di vincere ogni ostacolo e di spezzare ogni vincolo: purché l'uomo lo voglia.*

*Volerlo però non è compito della filosofia, bensì del rischio per la scelta che non si fa con suono di parole né con alchimia di concetti, ma con sacrificio (*Opfer*, direbbe Heidegger) di amore e impeto di azione.*

Così, e non altrimenti, si può attestare quella libertà della verità che è la verità della libertà da cui siamo partiti: ad essa attendono le seguenti riflessioni in forma di umile proposta, non come traguardo di arrivo ma come punto di partenza per sfuggire al risucchio incombente del nulla e dissipare le folte ombre dell'enigma della morte.

L'Autore

I - ORIZZONTALITÀ E VERTICALITÀ NELLA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ

Non è una scoperta confessare che viviamo in un'epoca di crisi, che l'intera civiltà a tutti i livelli e in tutti i contenuti è in crisi cioè percorsa da fremiti e oscillazioni paurose che mettono in contestazione ed in pericolo, non solo la cupola dell'orgoglioso pantheon della scienza e della tecnica, ma i pilastri stessi della concezione dell'uomo. Sembra che l'uomo si senta tradito dall'uomo – lungo tutto l'arco della sua storia – nella famiglia, nella scuola, nella società politica e nella stessa società religiosa ch'è fondata per tradizione – e sembra anche per principio – sull'autorità. Il dilemma ovvero l'alternativa di libertà-autorità sembra abbia raggiunto la tensione estrema della rottura in una frenesia di chiarezza apollinea e di turgore dionisiaco irrefrenabili che sembrano sfuggire ad ogni tentativo di diagnosi e di analisi che ci possa orientare per la guarigione.

Ma quale crisi? Crisi di verità o crisi di libertà? Piuttosto vorremmo dire: crisi di verità della libertà ch'è crisi della libertà della verità in quanto è la tensione per la determinazione della verità che ha messo in crisi la libertà ed insieme è la determinazione ultima della libertà che ha messo in crisi la verità. Più precisamente, è stata la progressiva e inarrestabile perdita nell'Occidente – Heidegger parla di oblio e trascuratezza della verità dell'essere (*Seinsvergessenheit-Seinsverlassenheit*)[1] – a togliere la piattaforma della realtà della libertà lasciando l'uomo privo di qualsiasi appoggio e valido riferimento in balia dell'evento come ammette oggi lo stesso Heidegger[2]. La realtà è, possiamo dirlo subito, che senza l'autentica trascendenza (la verticalità) non può reggere neppure l'immanenza (l'orizzontalità), senza il riferimento dell'io all'Assoluto – al Principio che l'ha posto[3] – anche l'uomo crolla nel caos dell'infraumano ossia – nella terminologia che oggi è in voga – senza verticalità non ha senso né dimensione alcuna neppure l'orizzontalità. L'orizzonte, anche qui, non ha senso che presentando una realtà manifesta ch'è il mondo, ossia in riferimento al limite ovvero nell'orizzonte ch'è lo stesso uomo nella tensione appunto della libertà, in parte visibile e in parte invisibile: ed è l'Invisibile che sta aldilà come riferimento ultimo che dà rilievo al limite ed al mondo che lo contiene ma non lo trattiene, l'Invisibile sempre presente che tutti i popoli hanno chiamato Dio. Eclissi della verità dell'essere, eclissi della presenza della libertà, eclissi dell'esistenza di Dio... e questo in un'epoca come la nostra in cui come forse mai prima – anche nei tempi di maggiore affermazione dell'uomo sulla natura e di splendori nell'arte e nella speculazione – pare che l'uomo abbia raggiunto lo zenit delle sue possibilità cioè della sua libertà.

La tensione di orizzontalità e verticalità della libertà esprime la dialettica interiore della storia nell'aspirazione inesauribile quando l'uomo prova a chiarire a se stesso il fondo della verità e l'esito ultimo del suo destino. Ad essa si può dire che fanno capo tutte le tensioni della storia sacra e profana, la quale nel suo distendersi non è che il tendersi dello spirito per il dispiegamento della libertà: l'impegno per la sua difesa quand'è posseduta e la lotta per la sua conquista quand'è perduta. Tensione all'apparenza, ovvero nella realtà della presentazione immediata, multivalente e policroma che si pone e propone nelle varie forme di civiltà ed a tutti i piani della coscienza come quella che intende afferrare il tutto della vita dello spirito e portarla alla sua determinazione. Che è la tensione di autorità e libertà, di libertà e necessità, di verità e libertà, di ragione e fede... per il senso della libertà: tensioni queste, sul piano speculativo, che richiamano sul piano reale la tensione di Singolo e Società nel mondo antico e di Chiesa e Stato nel mondo moderno... per la realizzazione storica della libertà. Sul piano poi della riflessione teologica, circa il senso dell'elevazione della libertà per l'esito della salvezza, c'è soprattutto la tensione di Pelagio-Agostino al tempo della prima affermazione del Cristianesimo che si cimenta direttamente col fatalismo e naturalismo del mondo classico, nel Medio Evo cristiano la lotta fra Papato e Impero e poi, come risposta all'Umanesimo del Rinascimento, le tensioni nel Seicento di Molinismo-Tomismo, dell'*Augustinus* di Giansenio, delle *Provinciales* di Pascal, nel Settecento le polemiche sull'amore puro e il quietismo, nell'Ottocento lo scontro diretto fra il pensiero moderno e l'ortodossia culminato nella condanna col *Syllabus* di Pio IX... – tensioni tutte che annunziano e svolgono il conflitto di orizzontalità e verticalità nel tentativo di dare senso e ragione a ciò, com'è appunto l'atto della libertà, che dev'essere ad un tempo secondo e sopra la ragione ovvero oltre la ragione cioè come un impegno personale del rischio e l'affermazione responsabile dell'amore.

La formula odierna di siffatto plesso di tensioni, dopo l'esperienza della soggettività radicale fatta dal pensiero moderno, è l'opposizione ossia tensione (o antitesi) di trascendenza e trascendentale: si vuol dire

che alla visione tridimensionale della realtà nel Cristianesimo di mondo-uomo-Dio, è stata sostituita per tappe la visione unidimensionale centrata sull'uomo secondo tutte le possibili infinite, cioè indefinite, valenze variabili della soggettività umana che si dissolvono via via nell'estroversione della libertà storica secondo le analisi della fenomenologia pura, dell'analitica radicale, della filosofia del linguaggio, dell'economismo totale del materialismo dialettico e storico, della scelta di non scegliere ovvero dell'essere come evento cioè farsi puro dell'evento nell'esistenzialismo... Il bilancio quindi della «storia trascendentale della libertà», se così si può dire questa ricerca inquieta e tormentata del fondamento e del senso della libertà, può sembrare poco lusinghiero; esso attesta comunque la passione insonne dell'uomo di determinare quel punto dentro e mediante il quale egli deve poter cogliere ad un tempo il suo inserimento nel mondo ed insieme il riferimento a Dio, un «punto fuori del mondo» ma ch'è ancora al di qua di Dio, che non è Dio stesso se Dio dev'essere il punto di arrivo per il compimento supremo. Questo punto dev'essere anzitutto nell'uomo stesso, è infatti la sua libertà originaria e ineffabile, quanto evidente e inesauribile ad ogni livello della vita umana – etico, politico, religioso... – questo punto sta perciò al centro della persona ch'è anzitutto e soprattutto richiesta e attuazione di libertà.

Secondo le dichiarazioni di Hegel tale concetto di libertà universale radicale, come nucleo originario della spiritualità di ogni uomo, è entrato nel mondo soltanto con il Cristianesimo. Esso è ignoto al mondo orientale, che riservava la libertà al despota, ed è rimasto estraneo allo stesso mondo greco-romano che, pur avendo la coscienza della libertà, sapeva che soltanto «alcuni uomini» sono liberi (come cittadino ateniese, spartano, romano...) e non l'uomo come tale cioè ogni uomo in virtù della sua umanità e non soltanto in virtù del censo, della forza, del carattere, della cultura... ossia in virtù di quella che Kierkegaard chiama l'ingiustizia delle distinzioni particolari nel banchetto della fortuna dal quale rimane escluso l'uomo comune: cioè un ritorno al paganesimo. Quest'idea della libertà è venuta nel mondo soltanto col Cristianesimo secondo il quale l'individuo (il Singolo) come tale e stato creato ad immagine di Dio ed ha valore infinito ed è destinato perciò ad avere un rapporto diretto con Dio come spirito così che «... l'uomo è destinato a somma libertà»[4]. Scrive Hegel ancora: «Certamente il soggetto era individuo libero, ma si sapeva tale soltanto nell'unità colla propria essenza: l'Ateniese si sapeva libero soltanto come Ateniese, e altrettanto il cittadino romano come *ingenuus*. Ma che l'uomo fosse libero in sé e per sé, secondo la propria sostanza, che fosse nato libero come uomo: questo non seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, e neppure i giuristi romani, benché soltanto questo concetto sia la sorgente del diritto. Nel principio cristiano per la prima volta lo spirito individuale personale, è essenzialmente di valore infinito, assoluto; Dio vuole che tutti gli uomini siano aiutati». La caratteristica fondamentale quindi di essere uomo è di essere libero e la storia dell'umanità è la faticosa ricerca dei fondamenti di questa libertà e tale ricerca non è ancora finita. Continua infatti Hegel: «Nella religione cristiana si fece strada la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, perché Cristo li ha chiamati alla libertà cristiana. Queste affermazioni rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato sociale, educazione, ecc. e sono enormi le conseguenze di queste idee, ma tuttavia esse sono ancora diverse da ciò che costituisce il concetto dell'uomo come essere libero. Il sentimento di tale determinazione fermentò attraverso i secoli e i millenni, quest'impresa ha prodotto i più enormi rivolgimenti; ma il concetto, la conoscenza che l'uomo è libero per natura, questa scienza di se stessi non è antica»[5].

Nelle pieghe del discorso hegeliano, categorico e preciso solo in apparenza, ci sono delle allusioni e insinuazioni in un senso ancor più preciso e categorico che mette o può mettere in crisi ed in contestazione, se così piace, l'affermazione fondamentale. Secondo Hegel infatti, se bisogna dire e riconoscere ch'è stato il Cristianesimo a portare il messaggio di libertà universale e radicale, in realtà per Hegel esso non è riuscito di fatto a realizzarlo come attuazione di vita: ciò è accaduto solo nell'epoca moderna, prima con Lutero nel campo religioso e con Machiavelli in quello politico, e poi con l'identità dialettica di teoria e prassi nell'idealismo tedesco[6]. Secondo Hegel infatti solo le nazioni germaniche sono giunte nel Cristianesimo alla coscienza che l'uomo è libero come uomo: questo per lui significava che il Cristianesimo storico si era limitato alla sfera religiosa, mentre si trattava di applicare e realizzare quel principio in tutta la realtà mondana. Ed è ciò che la filosofia moderna, dopo la rottura con l'autorità fatta da Lutero, ha realizzato di tappa in tappa fino al superamento prima della religione da parte della filosofia e della politica nell'idealismo verticale e poi con la negazione radicale di ogni trascendenza nell'orizzontalità senza residui dell'antropologia trascendentale delle filosofie contemporanee.

Checché sia quindi delle pretese universalistiche del discorso hegeliano, possiamo prendere atto sia del posto di privilegio assegnato al Cristianesimo nell'affermazione e rivendicazione della libertà, sia del trattamento di favore usato verso il pensiero moderno per la fondazione ed attuazione della medesima libertà. Infatti si può anche qui accettare la prospettiva o diagnosi di Heidegger sulla natura propria dello sviluppo del pensiero moderno il quale non ha tanto realizzato la fondazione del conoscere come «certezza», quanto –

e proprio per aver messo al centro della verità il momento soggettivo della «certezza» (*Gewissheit*) – ha risolto il conoscere nel volere ed il sapere nell'agire.

Ora, procedendo in modo largamente schematico, possiamo dire che l'intero pensiero moderno si risolve per l'appunto nella ricerca della fondazione dell'attività dello spirito come libertà così che lo stesso *cogito* che Cartesio fa sorgere dal dubbio radicale, come negazione di ogni presupposto, è essenzialmente un atto di libertà. Di qui scaturiscono le direzioni fondamentali del pensiero moderno per concepire la struttura della libertà nel suo attuarsi: il razionalismo o verticalismo dell'astrattezza, l'empirismo od orizzontalismo della concretezza, ed infine l'idealismo come tentativo di sintesi convergente dei due movimenti precedenti. In realtà, tutti e tre i momenti o movimenti ora indicati sono radicati nel comune punto di partenza dell'identità del plesso di *dubito-cogito*, al quale corrisponde il plesso di *cogito-volo* come spontaneità attiva ponente dello spirito e quindi come emergenza dell'atto che rimanda unicamente a se stesso perché si fonda unicamente su di se stesso. Però il riferimento nel suo compiersi all'interno della spontaneità della coscienza avviene in modi diversi, nel tentativo precisamente di colmare la lacuna ovvero l'inadeguatezza che l'un movimento intende fare del proprio opposto oppure, com'è il caso dell'idealismo, della lacuna di entrambi.

Nella *concezione verticale* del razionalismo assoluto stoico-spinoziano bisogna dire con tutto rigore che spontaneità e libertà coincidono in quanto s'identificano con la razionalità pura ch'è stretta e rigorosa necessità: tutto procede secondo la rigida concatenazione delle cause nella corrispondenza fra anima e corpo, di guisa che la convinzione della libertà, intesa come capacità di scelta, è soltanto un'illusione psicologica. Così Spinoza: «Falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur... Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam»[7]. Il verticalismo è quindi rigido determinismo, dal quale, malgrado i suoi molteplici tentativi di sfuggire all'aborrito spinozismo, non riesce a distaccarsi l'abile Leibniz: «*Libertas* est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto..., id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur». Leibniz vuole subito scindere la spontaneità dalla *necessitas*, ma per ricadere subito nel determinismo e quasi con gli stessi termini di Spinoza. Infatti, dopo aver rigettato la libertà d'indifferenza, precisa: «*Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione*, *eo magis est servitus*, *quo magis agitur ex animi passionibus*»[8]. Là, nella ragione, c'è la perfetta interiorità e necessità, qui nelle passioni l'esteriorità e la contingenza. La libertà verticale si risolve quindi nella necessità di struttura del contenuto.

Nella *concezione orizzontale* dell'empirismo la spontaneità della libertà è spiegata invece in funzione dell'atto e precisamente della contingenza che compete all'atto. Secondo Locke la libertà (*Freedom*, *Liberty*) consiste nella «capacità attiva (*power*) di agire o non agire» ed essa coesiste, com'egli spiega ampiamente, con la necessità della volizione poiché l'esistenza e non esistenza dell'atto della volontà segue perfettamente la determinazione e non semplicemente la preferenza della sua volontà. A suo avviso non c'è nulla di strano che necessità e libertà coesistano poiché chi è libero non è propriamente la volontà ma l'uomo. Locke osserva di avere in passato presentato il problema in modo insoddisfacente ed ora riassume la sua posizione con la definizione: «Libertà è un potere di agire e non agire secondo come la mente dirige»[9]. Egli rigetta, non meno di Spinoza e di Leibniz, la *libertas indifferentiae* della tarda Scolastica in quanto per poter agire è sempre indispensabile un atto di giudizio dell'intelletto e la conseguente decisione della volontà. In questa distinzione fra *volition* deterministica e necessaria e *liberty* contingente sembra che Locke abbia cercato di sfuggire alla morsa del determinismo razionalista e per questo è considerato con Kant uno dei fondatori della democrazia moderna.

Kant, com'è noto, è rimasto a mezza via accostando e mantenendo ambedue le posizioni: la volontà come noumeno (*ut natura*), come spontaneità razionale, segue il determinismo rigido, mentre nella sua estrinsecazione è soggetta alla contingenza come fenomeno (*ut facultas*) secondo la terminologia tradizionale. Infatti nel *Fondamento della critica dei costumi* (1780) Kant può precisare: «Il concetto di libertà è la chiave per la spiegazione della autonomia della volontà»[10]. La deduzione della libertà si compie nella *Critica della ragion pratica* mediante l'appartenenza necessaria di moralità e libertà e la connessione di libertà, moralità e felicità[11]: dove l'esistenza inconcussa della legge morale costituisce la chiave di volta della deduzione trascendentale.

Nuovo capovolgimento del rapporto di necessità-libertà, di necessità e contingenza... si ha con l'idealismo, ma in direzione di una sempre maggiore interiorizzazione ed appartenenza dell'atto a se stesso come autodeterminarsi: è questo il momento del suo «andare-in-se-stesso» (*Insichgehen*) ch'è il rivelarsi della sua essenza e che costituisce il punto di rottura per il passaggio al pensiero contemporaneo ed al confronto problematico col pensiero tomista della libertà come atto. Si può riconoscere che fino a Kant il fondo dell'essere, qual è portato dal *cogito*, è il *Wille zum Wissen*; a partire invece dall'idealismo e nelle contemporanee «filosofie della caduta» dopo Nietzsche esso è il *Wille zur Macht*. Infatti l'assolutezza del

sapere ovvero della certezza non procede, secondo l'incisiva formula di Fichte, dal conoscere ma è... «un prodotto della libertà assoluta la quale perciò non soggiace ad alcuna regola o legge od impulso estranei ma è essa stessa quest'assoluta libertà»[12]. Di qui la riduzione trascendentale dell'essere alla libertà: «Nessuna natura e nessun essere se non mediante la volontà, i prodotti della volontà sono il vero essere» (*keine Natur und kein Sein ausser durch den Willen*, *die Freiheitsprodukte sind das rechte Sein*). Per Fichte il cominciamento, che deve ormai soppiantare il *cogito* astratto, è la «coscienza della libertà» ch'è il principio primo ed immediato da cui procede l'essere. L'orizzonte della verità è quindi capovolto: non è più la presenza del mondo, l'essere del mondo, ciò che fa il cominciamento e lo *status in quo* della verità, ma è l'Io che come atto di libertà, fondato in se stesso, è un cominciare assoluto[13]. È quest'identità allora di libertà e sapere che costituisce l'esperienza vitale profonda dello spirito come totalità ossia quella che Fichte chiama la «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) che darà l'avvio alle speculazioni di Schelling e di Hegel. La sintesi infatti di orizzontalità dell'agire umano ch'è il *Sollen* kantiano e dell'Io come assoluto metafisico di assunzione spinoziana resta in Fichte allo stadio iniziale che non oltrepassa ancora l'orizzonte dell'agire umano. La verticalità della libertà si compenetra dell'orizzontalità e, viceversa, con Schelling che intende superare espressamente l'opposizione di Kant e Spinoza e quindi fondere senza residui necessità e libertà. Egli s'ispira in questo espressamente anche a Lutero ed a Böhme, come Hegel, in un plesso ch'è mistico-teosofico e razionale-filosofico ad un tempo: per Schelling l'atto, ch'è il fondamento della vita dell'uomo, è un atto eterno per mezzo del quale la vita di ogni uomo si congiunge al principio originario (*Urgrund*) della creazione. E rifacendosi a Lutero (*De servo arbitrio*), Schelling pensa che con siffatta sintesi di necessità e libertà si possa risolvere l'enigma del «problema del male» ed elevarlo alla forma di accadere puro, perfino nel caso di Giuda: «Che Giuda divenisse un traditore di Cristo, non poteva impedirlo né lui stesso né alcun'altra creatura e tuttavia egli tradì Cristo non costretto ma volontariamente e con piena libertà»[14]. L'atto della libertà quindi assume in questo inserimento *a parte ante* nella creazione eterna ed *ab aeterno*, a monte quindi della storia ed in una forma di predestinazione trascendentale, una struttura ed un valore assoluti.

Agli antipodi di Kant, Fichte e Schelling, si pone Hegel proiettando l'attuarsi della libertà nella realtà vorticosa e trascinante della storia in cui si attua lo «Spirito del mondo» (*Weltgeist*) ch'è sintesi in atto di finito ed Infinito, di tempo ed eternità: ma la forma di questa libertà è sempre l'Infinito, l'eternità, l'Assoluto quiescente (*das Bleibende*) come vuole Spinoza. La libertà quindi coincide con la Volontà assoluta dello Spirito assoluto ed è in sé determinata come Volontà assoluta. Una libertà che fosse riservata all'individuo, come persona singola, è da Hegel tacciata di «arbitrio» ch'è l'opposto della libertà (*das Gegenteil der Freiheit*), essa costituisce e coincide con la servitù stessa del peccato (*die Knechtschaft der Sünde*): il peccato consiste nell'atteggiamento o pretesa del Singolo di essere o scegliere per sé, di contrastare l'affermarsi dello Spirito Universale nella storia universale e quindi di contestare il principio – avanzato prima da Schiller e ripreso poi da Hegel – che «la storia del mondo è il giudizio del mondo» (*Weltgeschichte als Weltgericht*)[15]. Il nocciolo di questa dottrina della libertà impersonale, che assume l'identità della verticalità con l'orizzontalità ove la verticalità dell'Assoluto diventa noumeno e l'orizzontalità dei singoli è ridotta a fenomeno, è non solo che volontà e libertà coincidono, come nel razionalismo ed in Kant, ma che la libertà si realizza come attuarsi della Totalità nella storia così che di fronte al divenire della storia che avanza, sospinta dallo Spirito del mondo (*Weltgeist*), non vale alcuna resistenza o contestazione. È la formula metafisica sia della volontà di potenza del Superuomo di Nietzsche e dell'isolamento dell'Unico di Stirner, sia della sopraffazione del collettivo (della massa, del partito, dell'ordine stabilito...) contro i quali Kierkegaard avanzerà la sua protesta del «Singolo davanti a Dio».

La filosofia novissima ha fatto perciò un ulteriore rovesciamento del concetto di libertà, quello dell'appaiamento senza residui dell'essere all'apparire come atto intrascendibile, né metafisico né teologico, nel senso che la volontà pone solo e sempre se stessa e ponendo se stessa pone l'essere secondo le infinite possibili vie dell'esistenza: è la libertà come orizzontalità pura, quella ch'è secondo Heidegger «l'aperibilità dell'aperto» (*das Offenbare eines Offenen*), la libertà che costituisce appunto «l'essenza della verità»[16]. È la libertà che si dà e non può darsi di volta in volta che come atto. È il *bei-sich-selbst-sein* adottato anche da K. Rahner[17] per rivendicare l'assoluta libertà dall'autorità della stessa ricerca teologica.

* * *

La filosofia moderna quindi è permeata di volontarismo: sotto la scorza dell'istanza gnoseologica, volta alla «certezza del conoscere», essa ha sviluppato in realtà l'autonomia dell'agire, l'indipendenza dalla norma e la libertà creatrice. Nella filosofia cristiana invece la libertà comporta il doppio riferimento o fondo che dir si voglia: anzitutto al presentarsi del mondo come oggetto in sé condizionante la sfera della scelta, poi all'esistenza di Dio creatore del mondo e quindi primo principio della stessa libertà ed ultimo fine della

scelta libera. Il momento oggettivo sembra quindi soverchiante rispetto a quello soggettivo così che l'intelletto quasi finisce per avere il sopravvento sulla volontà. Procederemo quindi per momenti dialettici.

A) *Dominio oggettivo formale dell'intelletto.* Tutta la dottrina tomistica della libertà sembra svolgersi in sostanza sulla trama dei principi dell'Etica Nicomachea ch'è indubbiamente intellettualistica[18]. Per Aristotele, ed è il caposaldo del realismo, l'agire presuppone l'essere e l'inclinazione come aspirazione al bene e stimolo ad agire presuppone la forma sia naturale del soggetto agente sia intenzionale dell'oggetto dell'appetito ch'è il bene. La subordinazione della volontà all'intelletto nell'attuazione della libertà è ferrea: ogni atto di volontà, sia circa il fine (*intentio*) sia circa i mezzi (*electio*), è subordinato ed è perciò la conseguenza di un atto da parte dell'intelletto.

1. La *intentio finis* segue alla *apprehensio boni in communi* (la felicità). La dinamica della volontà non ha alternativa così che è «necessario» tendere alla felicità una volta che ci pensiamo e questa necessità di aspirare alla felicità è messa da S. Tommaso in corrispondenza all'evidenza nella sfera speculativa della *apprehensio entis* e come la radice dei primi principi morali[19]. Le dichiarazioni sono perentorie: «Intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*S. Th*., I^{a}-II^{ae}, q. 12, a. 1 ad 3^{um}). Ma la volontà è subordinata all'intelletto non solo nella *intentio*, ch'è il proposito pratico di raggiungere il fine con i mezzi adatti ma anche come «... simplex voluntas», o volontà assoluta del bene come aspirazione iniziale ed infine come *fruitio* o godimento terminale nel fine acquisito (ad 4^{um}). Quindi «... sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini»[20].

2. La *electio mediorum ad finem.* Essa è concepita al modo di sillogismo pratico che segue parimenti la dinamica del sillogismo speculativo, così che la sfera della libertà di scelta è ristretta alla scelta dei mezzi non indispensabili al fine od esattamente ai «... particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem» (*S. Th.*, I^{a}, q. 12, a. 2). Come l'aspirazione al fine costituisce la sfera della necessità, così l'ambito della scelta costituisce la sfera della «contingenza», dove la volontà può spaziare nella scelta. La valenza della libertà è concepita «a parte obiecti» cioè più dall'imperfezione dell'oggetto particolare che non sazia completamente la volontà, che non dal dominio attivo della volontà così che perfezione dell'oggetto buono e necessità di aspirazione coincidono. E S. Tommaso ricorre espressamente ad un esempio di sopraffazione fisica...: «Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo»[21]. Nella dinamica della scelta dell'oggetto la volontà viene al terzo posto, dopo l'azione dell'intelletto e della ragione, così che alla volontà compete il momento *materiale* (del tendere), mentre alla ragione è riservato quello *formale* di guida e disposizione dell'atto stesso: è l'atto del *iudicium*, con cui si conclude il sillogismo pratico, che decide della scelta. La precedenza del conoscere sul volere ha valore metafisico e non puramente funzionale: «Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis». La funzione della volontà sembra relegata al rango di semplice facoltà esecutiva ed il suo contributo è detto appunto «materiale», mentre quello della ragione è sostanziale e formale, come precisa ancora il seguito del testo: «In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae»[22]. Come possa stare questa conclusione con la sua premessa, è arduo vederlo ma di questo si dirà fra poco. Di qui non sorprende come nella scuola tomistica, e di conseguenza nella polemica antitomistica, abbia avuto particolare fortuna l'assioma giovanile di S. Tommaso: «Cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, *tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.* Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur». Chi decide è il giudizio dell'intelletto da parte del soggetto: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: *unde totius libertatis radix est in ratione constituta.* Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur»[23]. Il paradigma ed il fondamento della libertà è perciò la ragione, la

misura dell'aspirazione è nella conoscenza così come il compimento della felicità consiste *per sé* nella visione o conoscenza intuitiva adeguata del Sommo Bene. Non siamo allora quasi allo *amor intellectualis* di Spinoza?

3. La *superiorità dell'intelletto sulla volontà.* Questa tesi sembra uno dei punti capitali del tomismo storico e non v'è dubbio ch'essa può rivendicare l'appoggio esplicito dei testi tomistici dal principio alla fine dell'attività del Dottore Angelico. La formula davvero sconcertante, almeno a prima vista, è che «simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas», per la ragione anzitutto tutta aristotelica – e assai discutibile, come presto diremo – che «… quanto aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius»; ma «obiectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis» poiché «obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis». Quindi in sé considerati, cioè rispetto all'oggetto proprio, si deve dire che «... intellectus eminentior invenitur». Solo *secundum quid* e come rapporto ad altro e solo qualche volta (*interdum*) la volontà può dirsi superiore all'intelletto ossia quando essa tende a Dio: «Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor»[24]. La conseguenza diretta di siffatta impostazione è l'altra tesi, intangibile nel tomismo, che l'essenza della felicità consiste nell'unione con Dio mediante la conoscenza in quanto la felicità consiste nel «... consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto»[25]. Bellissimo quel «voluntas delectata», ma allora resta poco convincente il procedimento tomistico se è lasciato statico e formale. Non convince anzitutto che la «ratio boni appetibilis» sia l'oggetto esclusivo e proprio dell'intelletto, poiché nella deduzione dei trascendentali si ha che come la *ratio veri* sorge per la relazione dell'ente all'intelletto, così la *ratio boni* sorge per la relazione dell'ente all'appetito intellettivo cioè alla volontà[26]. Non convince neppure la ragione che l'intelletto conoscendo ci dà la presenza delle cose, poiché si tratta qui di una presenza intenzionale e non reale e quindi di una semplice perfezione formale la quale è in sé indifferente, poiché – come lo stesso S. Tommaso riconosce – tale presenza non conferisce al soggetto nessuna perfezione nell'ordine morale, rispetto al conseguimento dell'ultimo fine ch'è quello che soprattutto conta. E allora?

B) *Dominio soggettivo esistenziale (reale) della volontà.* Diciamo subito che alla terminologia davvero minimista circa la superiorità dell'intelletto sulla volontà del «simpliciter» e «secundum quid» o «per accidens», S. Tommaso qualche volta sostituisce rispettivamente quella di *substantialiter* e *formaliter*, e questo è già – per l'uomo moderno – un discorso di un senso più comprensibile. Ma si tratta, come sembra, di una formula vicina al primo periodo ed anche questa – per strano che possa sembrare – è ispirata ad Aristotele. La situazione a prima vista sembra capovolta poiché leggiamo che la «... beatitudo sicut obiectum potentiae... praecipue comparatur ad voluntatem» e la ragione è – ovvia e giustissima – il fatto che «nominat enim beatitudo ultimum finem hominis et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt obiectum voluntatis» e non, come (poi) si legge nella *S. Th.*, che la *ratio boni appetibilis*[27] è oggetto dell'intelletto. La formula allora qui diventa che «... beatitudo *originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus*; *formaliter autem et completive in actu voluntatis*»[28]. La ragione profonda però di quest'insistenza nell'attribuire all'intelletto la preeminenza sulla volontà è di natura piuttosto sistematica cioè il principio già ricordato del rapporto della potenza all'oggetto. Infatti il primo momento della potenza è verso l'oggetto e non verso l'atto ch'è attinto soltanto nella riflessione: perciò «... impossibile est ipsum actum voluntatis [desiderium, delectatio, amor] esse ultimum finem voluntatis... Prius est enim potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super actum suum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum»; e di conseguenza «... actus voluntatis non potest esse primo volitum et per consequens nec ultimus finis»[29]. Ma questa ragione formale vale anche per l'intelletto. Quel che non si riesce a capire è perché l'unione beatificante dello spirito creato con Dio debba essere anzitutto quella che si compie nella sfera oggettiva dell'intelletto e non piuttosto quella della sfera soggettiva tendenziale nella quale il *desiderium* si compie nella *delectatio* e poi si sublima nell'assimilazione suprema dell'*amor*, come ora si vedrà. Comunque, questa posizione o terminologia intermedia fra l'agostinismo e l'aristotelismo sembra sia stata poi decisamente abbandonata.

1. *Superiorità dinamica della volontà quanto all'oggetto ch'è il bene.* Ciò che lascia perplessi, ad una considerazione esistenziale dell'atto umano, è l'affermazione tomistica che l'intelletto «muova» la volontà e precisamente per *modum finis*: «Aliquid dicitur muovere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis». Altrettanto sorprende che la volontà sia ridotta a muovere in

forma di agente estrinseco dove S. Tommaso ricorre nientemeno che all'analogia dei movimenti materiali: «Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit»[30]. A questo proposito gli stessi principi tomistici suggeriscono le seguenti osservazioni. Anzitutto, dire che l'intelletto «muove» la volontà è una semplice metafora: l'intelletto apprende e «presenta» l'oggetto appetibile alla volontà e, benché esso oggetto – sul fondamento della perfezione reale o supposta – sia appetibile, non è ancora appetito in sé, poiché questo dipende dall'accettazione o meno della stessa volontà in virtù della sua inclinazione. È propria della volontà la *inclinatio in bonum* e della libertà il dominio su tale inclinazione: essa esercita questo dominio, come stupendamente svolge S. Tommaso, muovendo (cioè dirigendo e perciò dominando) lo stesso intelletto pratico. L'intelletto speculativo ha per oggetto l'*ens ut verum* ch'è la conformità in funzione della presenza intenzionale dell'oggetto del conoscere; la volontà ha per oggetto il *bonum* ch'è l'*ens ut perfectum et perfectivum*[31], perciò appetibile come fine e che non è più oggetto di una sola facoltà, ma diventa lo scopo dell'intera persona. Il dinamismo della persona nasce da questa *inclinatio* originaria della facoltà appetitiva, che si partecipa (a detta dello stesso S. Tommaso) a tutto il settore intenzionale dello spirito: è la volontà allora, e non l'intelletto, la facoltà che costituisce l'attività più profonda dello spirito[32]. Il ridurre pertanto la mozione della volontà ad un «... movere per modum agentis» di grado inferiore a quella dell'intelletto è un preferire il rapporto formale a quello reale, la situazione statica a quella dinamica ed è un assimilare la dinamica dello spirito a quella del mondo materiale come sembra fare espressamente S. Tommaso. Mentre in realtà la vita dello spirito presenta, proprio secondo gli stessi principi tomistici, una dinamica capovolta. È il fine ed il bene che domina (e deve dominare) la vita dello spirito: il fondamento, d'accordo, è l'apprensione dello *ens-verum*, ma la dinamica concreta è sotto l'egida della volontà, che ha per oggetto il *bonum*, e anche per questo si dice che *finis* è *primum in intentione* e *ultimum in executione et assecutione.*

2. *Superiorità ontologica della volontà quanto all'oggetto ch'è Dio come ultimo fine.* Questo è un punto pacifico, come ora si è visto, nella posizione tomista e sorprende che S. Tommaso l'abbia lasciato ai margini e ammesso quasi di passaggio e come «recitando», mentre esso attinge in realtà l'intera strutturazione del soggetto spirituale. Si potrebbe discutere se per le cose finite, anche sul piano oggettivo, l'intelletto sia effettivamente da considerare superiore alla volontà precisamente per il fatto che riceve in sé la «ratio rei intellectae»[33]: perché mai la *res materialis* nella sua effettualità reale, a cui si volge direttamente la volontà, è da considerare inferiore alla sua presentazione formale astratta nell'intelligenza? Nell'intellettualismo greco, che preferisce l'universale astratto al singolare concreto, si può anche capire la posizione di privilegio riservata all'intelletto: anche per questo intellettualismo il mondo classico – e lo stesso Aristotele, com'è noto[34] – ha difeso la schiavitù come condizione naturale di una certa frazione dell'umanità. Questo è inammissibile, anche sul solo piano speculativo, dopo l'avvento del cristianesimo il quale insegna che la creazione è tutta opera di libertà e di amore, che attinge il fondo stesso della materia e quindi Dio conosce gli individui singolari come ammette espressamente anche S. Tommaso. Ed è ancora S. Tommaso il quale, sviluppando in questa linea creazionistica la dottrina aristotelica della «conversio ad phantasmata», riconosce l'indispensabilità della conoscenza dei singolari nei quali soltanto esiste realmente la natura universale: «Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*S. Th.*, I^{a}, q. 84, a. 7). Ora, se l'intelletto stesso, per la sua funzione oggettivante, ha bisogno di rivolgersi (*quasi per quamdam reflexionem*) ai singolari, come può dirsi superiore alla volontà la quale direttamente... *inclinatur ad res ipsas* nella loro realtà immediata carica di tutti i valori esistenziali? L'osservazione ha poi la conferma dell'ammissione di S. Tommaso che, conosciuta l'esistenza di Dio, la volontà amando Dio va direttamente a Dio: «In omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae: unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur. Intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscat, tamen eius operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget at hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7 sol., ad 7^{um}). È questa la superiorità esistenziale della volontà sull'intelletto da cui segue che l'amore di Dio è migliore della conoscenza di Dio. Ma Dio non è forse il nostro Sommo Bene? E non basta allora questa superiorità della volontà su questo punto, per trascinare al livello della libertà tutta la dignità della persona? Sta bene quindi, o almeno passi, che l'intelletto sia detto *prior*, non però *superior* sulla volontà e questo in virtù degli stessi principi tomistici.

3. *Superiorità «metafisica» della volontà sull'intelletto*: superiorità della «libertas quoad exercitium» sulla «libertas quoad specificationem». L'itinerario è complesso ed è bene percorrerlo nei suoi punti principali: si tratta di trovare il preciso «locus metaphysicus» della libertà come valenza ovvero contingenza positiva della vita spirituale – ch'è detta oggi lo «stare nell'aperto» (*Offenheit*, *Offenbarkeit*) – come emergenza sulla semplice spontaneità naturale che ha la stessa volontà verso il bene in generale. L'ultimo punto di arrivo delle riflessioni dell'Angelico sembra la mirabile *Q. Disp. De Malo*[35].

a) Netta è qui la distinzione della mozione che si può compiere nella volontà umana, che è duplice: «ex parte subiecti» cioè mediante la stessa volontà, ed «ex parte obiecti» cioè per l'intervento dell'intelletto che presenta l'oggetto. La formula è conosciuta poiché è diventata classica. Dopo aver precisato, sempre in ossequio ad Aristotele, che nell'atto libero «... intellectus est primum principium in genere causae formalis» perché il suo oggetto è lo *ens et verum* e che «obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum»[36] l'Angelico passa all'enunciazione ch'io reputo la più completa e profonda della dialettica della libertà umana: – I. *Quantum ad determinationem actus*, cioè «ex parte obiecti» la mozione parte ovviamente dall'apprensione dell'intelletto (*ex parte obiecti specificantis actum*, *primum principium motionis est ex intellectu*) e tale mozione diventa necessitante soltanto per l'aspirazione alla felicità in generale di cui l'uomo non può fare a meno quando s'impegna all'azione. – II. *Quantum ad exercitium actus*, cioè «ex parte subiecti», ch'è propriamente l'attività della persona come tale, la mozione parte dalla volontà in quanto – è questa l'ultima ragione metafisica – essa è la «facultas ipsius finis principalis» ch'è appunto il bene. La tesi ha due momenti, si badi bene: anzitutto «... hoc modo voluntas movet seipsam», poi muove «... et omnes alias potentias» – a cominciare dall'intelletto: «*Intelligo enim quia volo et utor omnibus potentiis quia volo*[37]. È qui il nodo principale del problema ed anche, a nostro avviso, il progresso decisivo di S. Tommaso su Aristotele nell'approfondimento della dialettica della libertà.

b) Questa dialettica consta di due momenti. Il primo è che «... quantum ad exercitium actus, voluntas movetur a seipsa». Come l'intelletto, conosciuti – a seguito della prima e immediata *apprehensio entis* – i primi principi, si muove all'acquisto della scienza, così anche la volontà passa dalla volizione del fine all'uso dei mezzi per conseguirlo: «*Quantum ergo ad exercitium actus*, *primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa*, *sicut movet alias potentias*, *ita et seipsam movet*... ita per hoc quod homo vult aliquid in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem»[38]. La *volitio finis* è perciò l'atto fondante per l'esercizio della libertà: vedremo fra poco se essa è anche l'atto fondamentale: «Voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem»[39]. E questo sembra ovvio.

Ma il progresso che ora ci sembra di scorgere nel testo tomista è l'insistenza nel dare rilievo all'atto della volontà così che lo *obiectum apprehensum* è detto muovere «ab exteriori», a differenza del «... principium interius quod producit ipsum voluntatis actum»[40] così che la volontà è *sempre* in grado di dominare non solo le passioni ma lo stesso intelletto traviato dall'errore e dalle passioni. C'è quindi sempre un punto di forza intatto di libertà al centro della volontà, ch'è sottratto alla rigida «consecutio intentionalis» della volontà da parte dell'intelletto, di cui essa conserva la capacità, che costituisce perciò il nucleo profondo della responsabilità: «Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat» (*De Malo*, q. 3, a. 10). È vero pertanto che S. Tommaso conduce questo discorso sulla libertà in stretto parallelismo con la concatenazione degli atti dell'intelletto sia nel passaggio dalla conoscenza dei primi principi alla formazione della scienza, sia nel passaggio dalla coscienza dell'oggetto all'autocoscienza (come riflessione sul conoscere in atto che si attua soltanto mediante l'oggetto). Per S. Tommaso però la volontà ha in mano il proprio atto nel modo più categorico: «Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam» (*S. Th.*, I^a, q. 9, a. 3; *Sed contra*). Queste considerazioni lasciano quindi un ampio margine di duttilità che tempera nel fondo il rigido schema intellettualistico che la scuola tomistica aveva dato alla dottrina dell'Angelico Dottore la cui terminologia è assai varia e complessa ed in continuo approfondimento di quello che ci piace chiamare il nucleo originario della libertà radicale.

C) *La struttura trascendentale* (*esistenziale*) *della libertà radicale.* Se confrontiamo la posizione di S. Tommaso sulla libertà con quella dei suoi predecessori, teologi e filosofi, la prima impressione è certamente che le sue preferenze vanno per la soluzione dei filosofi ossia del rigido condizionamento dell'attività volontaria e libera da parte del conoscere. Ma è soltanto un'impressione che S. Tommaso stesso s'incarica di dissipare nel modo più esplicito quando afferma che la volontà è facoltà della persona come tale ossia che ad

essa compete non solo – e sarebbe già decisivo – di muovere *tutte* le facoltà a cominciare dall'intelletto, ma di muovere se stessa secondo la doppia (o triplice) valenza, che non ha senso nella sfera dell'intelletto, di *velle*, *nolle* e *non velle* – una valenza la quale, anche nelle due forme di espressione negativa (*nolle* e *non velle*), ha significato positivo ossia indica l'esercizio positivo della libertà come rifiuto ad agire ed a scegliere. Si può quindi parlare di un'emergenza positiva della volontà nella sfera dinamica della strutturazione esistenziale della persona nel senso tomistico di «causa sui»[41]. Quest'emergenza positiva è nella natura della volontà la quale, come si è accennato (e l'osservazione indica già il gran passo fatto oltre l'intellettualismo greco), sta agli antipodi della potenzialità della materia prima: «Ratio [= nulla potentia educit se in actum] procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum» (*De Ver.*, q. 24, a. 4 ad 15^{um}). Quest'originalità trascendentale della libertà splende proprio nella definizione del libero arbitrio ch'è «libere iudicare» (*De Ver.*, q. 24, a. 4), la quale è un'espressione contraddittoria sul piano del conoscere come tale, ma ch'è la pura essenza della libertà sul piano esistenziale. S. Tommaso infatti precisa: «Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, *sed quae facit libertatem in iudicando*, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat enim eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere»[42]. Si può allora parlare di una «autodeterminazione originaria» (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) della volontà nell'esercizio della libertà?

1. *L'autodeterminazione originaria della volontà.* La risposta affermativa non può lasciare dubbi, dopo quanto si è detto sull'emergenza trascendentale della *libertas exercitii* la quale rivendica, dentro un «certo» condizionamento da parte della sfera razionale, l'indipendenza della volontà nella sfera tendenziale. S. Tommaso con espressione felice parla d'immediatezza che qui indica originarietà, nel senso moderno: «Quamvis [nell'atto di libertà] iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate»[43]. Nella terminologia di S. Tommaso la *voluntas ut natura* (qelhsij), la quale ha per oggetto il *bonum in communi* ossia la felicità in generale, può dirsi (come dev'essere ogni facoltà) «determinata ad unum»: ma questo riguarda solo la determinazione dell'oggetto in generale. Quanto alla volontà come facoltà di scelta (boulhsij) sia rispetto all'oggetto come all'atto in particolare, si deve riconoscere che «voluntas est domina suorum actuum» nel senso ovvio che «... omne quod voluntas vult, potest velle et non velle» (*De Ver.*, q. 22, a. 5; *Sed contra*: *Praeterea* 5 e ad 5^{um}). L'emergenza della volontà sulla ragione è quindi costitutiva per l'attuarsi dell'atto libero: «Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem» (*De Ver.*, q. 22, a. 15). Ma cos'è che forma e regge quest'emergenza trascendentale della volontà? È la sua *inclinatio necessaria ad ultimum finem*, come prima risposta, così che «... voluntas – a differenza dell'intelletto – *ipsam inclinationem* hominis nominat»[44] cioè al bene ed alla felicità. È all'interno di quest'inclinazione allora che si attua la libertà. Infatti mentre l'intero complesso della natura inferiore, compreso il regno animale, si agita e muove secondo scopi già fissati e quindi mediante inclinazioni determinate in modo univoco, non così per l'uomo ed il soggetto spirituale come tale ch'è fatto partecipe della autonomia divina. Ecco il testo stupendo: «Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, *quanto aliqua natura est Dei vicinior*, *tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*». Quindi «... natura rationalis quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (*De Ver.*, q. 22, a. 4). È vero che la ragione obiettiva di questo dominio della volontà sull'inclinazione è riferita alla «apprehensio intellectivae partis», ma la spinta attiva originaria è solo della volontà dentro la spinta originaria alla felicità e spetta alla volontà nell'atto di scelta di muovere l'intelletto.

2. *L'autoappartenenza originaria della libertà alla volontà.* Nell'aristotelismo e nel tomismo tradizionale la libertà era più una funzione della ragione sulla volontà che il dominio della volontà sulla ragione, secondo l'espressione plastica già riportata: «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet... Totius libertatis radix est in ratione constituta» (*De Ver.*, q. 24, a. 2). Checché sia del rapporto sul piano formale, è certo – come si è accennato e come cercheremo di completare – che sul piano esistenziale la formula va esattamente rovesciata. Lo stesso san Tommaso, parlando del rapporto di intelletto e volontà, sembra temperare il razionalismo spinto di quella formula. Considerata rispetto all'oggetto, la volontà è profondamente distinta dall'intelletto come si è visto. Ma se consideriamo la volontà rispetto all'essenza dell'anima in cui ha la sua radice, allora la volontà s'incontra con l'intelletto ch'è parimenti una facoltà

spirituale: «Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile» (*De Ver.*, q. 22, a. 10). L'emergenza dinamica della volontà tende allora, anche se sempre non riesce a chiuderla perfettamente a causa delle passioni e degli errori, a formare un circolo in se stessa ch'è rispettivamente il circolo del vizio e della virtù (grazia) su questa terra, della riprovazione e della salvezza (gloria) nell'altra vita. Forse è in questa analisi della soluzione estrema della libertà che S. Tommaso coglie il momento profondo dell'appartenenza originaria della libertà alla volontà: «Dicendum quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia»[45]. È per questa appartenenza o presenza naturale della libertà a se stessa che la volontà può resistere alle passioni ed inclinazioni cattive ed è perciò possibile al peccatore evitare il peccato. S. Tommaso perciò corregge il noto esempio di Sant'Agostino della gamba claudicante: «Exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum»[46].

Il significato perciò di siffatta appartenenza della libertà alla volontà va preso in senso positivo e totale lungo l'arco dell'intero dispiegamento della soggettività dall'inizio alla fine: «Finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 3, a. 4 ad 3^{um}). E la ragione di quest'appartenenza è intesa da S. Tommaso – con espressione degna degli ardimenti di un Fichte – come un'immanenza di «presenza della potenza della volontà sempre in atto» da cui può prendere il via per l'azione: «Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 3 ad 2^{um}). E questa è la sfera della riflessione in cui la volontà ottiene la palma sulla ragione: «Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operative ad invicem ordinatae; et, absolute considerando, ratio prior est, quamvis *per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior*, in quantum movet rationem» (*De Ver.*, q. 22, a. 13)[47]. C'è perciò anzitutto una *circulatio* scambievole, quasi una specie di osmosi trascendentale, fra intelletto e volontà per abbracciare insieme tutta la realtà spirituale dell'anima. S. Tommaso, con una terminologia che s'avvicina ancora a Kierkegaard, parla qui di una riflessione doppia con uno stile di pari potenza: «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se, et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et [vult] intellectum intelligere et vult essentiam animae, et sic de aliis»[48]. Cosa avrà voluto intendere S. Tommaso con l'audace espressione che la volontà nella riflessione non solo «... vult se velle et intellectum intelligere», ma anche «... et vult essentiam suam»? E forse l'abbraccio totale col quale l'uomo giunge, come dirà poi Taulero, al *fundus animae*? Quel ch'è certo è che quando S. Tommaso si abbandona al suo genio speculativo rompe i limiti della cultura del suo tempo e soprattutto dello stesso paradigma aristotelico, da cui sembra spesso soggiogato, quando vuole proporre le formule conclusive.

3. *L'oscuramento della dinamica esistenziale della «electio»*. Semplificando anche noi le formule in corrispondenza del titolo di questa ricerca possiamo concludere affermando (cioè ripetendo) esplicitamente il carattere di verticalità della volontà rispetto al Bene Sommo ed al fine ultimo e quello di orizzontalità rispetto ai beni particolari ed ai mezzi richiesti per conseguire il fine stesso[49]. Ma con questo si deve riconoscere che tutto il problema cruciale della libertà resta completamente in aria: cioè il problema della «scelta». Lo schema dell'azione volontaria si articola per S. Tommaso in tre momenti: *velle*, *intendere*, *eligere*... che riguardano rispettivamente il *bonum in communi*, il fine (ultimo) in concreto ed i mezzi per conseguire questo fine. La formula è che la volontà vuole necessariamente – nel senso sopra indicato – la felicità come tale ed il fine ultimo che con essa coincide realmente, mentre resta libera circa l'uso dei mezzi (cf. *De Ver.*, q. 22, aa. 6 e 15). Questa sembra la posizione di Aristotele legato ad una visione del mondo dominata dal fato: ma essa è anche l'ultima parola di S. Tommaso circa il dramma più acuto e sempre attuale della libertà umana?[50].

È il parallelismo diretto della volontà con la sfera conoscitiva che crea il principale disagio: «Cum electio sit quoddam iudicium de agendis vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis: unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, et secundum ea

omnia alia examinamus, ita et in appetibilibus de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V *De Civ. Dei*, non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione» (*De Ver.*, q. 22, a. 1 ad 20^{um}). Non si vede, in questo rigoroso parallelismo come si possa parlare di «libera voluntas» rispetto al fine (*in communi*) «... quem naturaliter approbamus» e quindi anche «... naturaliter appetimus». Invece se fra la *intentio* naturale (necessaria) del *finis in communi* e la *electio mediorum* si pone la *electio finis* del progetto di vita in concreto, secondo l'alternativa di finito (creatura-io) e Infinito, qui si può e si deve parlare di *libera voluntas*: è questo l'atto fondamentale della libertà esistenziale. A questo modo si può e si deve allora ammettere una *libera voluntas* rispetto al fine ultimo in concreto, e questa libertà non si esercita «naturaliter» ma mediante il processo di *consilium-electio*: quindi prima della scelta del fine ultimo in concreto della nostra vita, il tendere al fine ultimo in astratto non pone alcun problema – dobbiamo poi, ciascuno per proprio conto, cercare, discutere, esaminare... cioè riflettere per poter infine decidere sul fine concreto dell'esistenza e quindi scegliere. Altrimenti la «libera voluntas» del fine ultimo a cui, nel testo citato, conviene la *necessitas naturalis*, non è dissimile dalla libertà spinoziana e non si capisce più cosa significhi, rispetto al fine concreto, il *liberum iudicium*. Invece nella prospettiva esistenziale lo *iudicium* è libero perché rimane sempre sotto la volontà che muove la ragione alla *collatio*: «Iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis» (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 17^{um}. Cf. *Eth. Nic.*, lib. III, cc. 11.12-15).

La filosofia moderna, come si è detto al principio, attribuisce – come fa S. Tommaso stesso – alla soggettività della libertà la capacità di ec-sistere ossia di porsi fuori nella trascendenza. Ma se questo situarsi nella trascendenza ch'è la scelta, viene limitato ai mezzi e la scelta del fine è garantita dalla sola *intentio* formale, non ha più senso la lotta della libertà per la costituzione del soggetto morale. S. Tommaso sembra riposare tranquillo nella dialettica formale del «passaggio rettilineo» dalla *intentio* (*volitio*) *finis* alla *electio mediorum*, tramite il *consilium*... e l'Angelico ha fatto una mirabile analisi dell'intreccio fra gli atti dell'intelletto e quelli della volontà i quali hanno da portare al conseguimento e godimento finale della beatitudine. Il principio generale è il seguente: «Per hoc quod homo aliquid vult in actu [= è il fine nel senso esistenziale concreto] movet se ad volendum aliquid aliud in actu sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem... Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari» (*De Malo*, q. 6, a. un.). Questo è ormai chiaro, dopo quanto è stato detto circa la dinamica della *libertas quantum ad exercitium actus*. Ma il dramma della libertà, e così nel clima cristiano l'esito della salvezza o della perdizione, sembra qui appena sfiorato.

È vero che S. Tommaso taglia corto sull'incertezza di Aristotele se la scelta sia un atto dell'intelletto oppure della volontà[51] ed afferma che la scelta «substantialiter non est actus rationis sed voluntatis» nel senso che «materialiter quidem est [actus] voluntatis, formaliter autem rationis»[52]. L'Angelico sembra mantenere lo schema che *a*) quanto all'atto la «electio» abbraccia universalmente il «velle et non velle» (*libertas exercitii*), ma *b*) quanto all'oggetto abbraccia solo gli oggetti «... quae sunt ad finem et non [est] ipsius finis». Sembra che per S. Tommaso il cardine della vita morale sia l'aspirazione naturale (*naturalis inclinatio*) cioè innata alla felicità *in generale* la quale diventa così il primo principio dell'agire: il fine ultimo perciò non è oggetto di scelta, ma solo di aspirazione. La scelta perciò riguarderebbe soltanto «... ea quae sunt ad finem», poiché tali oggetti (beni e mezzi particolari) «... non habent determinationem respectu finis ut, remoto aliquo eorum, removeatur finis»: così c'è spazio per la scelta. Il fine perciò è fuori causa e s'impone per se stesso. Si ha quindi l'impressione che l'analisi tomistica dell'atto umano, così profonda sotto l'aspetto metafisico e ricca nei particolari psicologici, sorvoli *quasi* l'impostazione decisiva del momento esistenziale che consiste precisamente nella scelta o determinazione personale che ognuno ha e deve fare del fine concreto della propria vocazione. E la ragione è ovvia: tutti aspirano alla felicità in generale allo stesso modo ed in questo l'uno non si distingue dall'altro. Ogni uomo poi si fa per conto suo un giudizio della felicità che preferisce e fa la sua scelta di conseguenza: è questa la scelta esistenziale del fine che qualifica ontologicamente e moralmente il soggetto. C'è infatti chi sceglie per scopo della sua vita, e quindi come *oggetto* della sua felicità, la ricchezza, chi i piaceri, chi la carriera o gloria umana, chi la cultura... e chi la conformità con la volontà di Dio e la vita eterna – ossia, secondo la terminologia kierkegaardiana, la scelta esistenziale pone la *Diremtion* fra l'oggetto (bene) finito ed Infinito. Bisogna perciò ammettere una *electio finis* ch'è la scelta del *proprio ideale* o della *propria* vocazione in questa vita: una scelta sempre riformabile secondo tutto l'ambito della propria libertà. È la responsabilità (libertà) di questa scelta concreta del fine che attua la libertà personale e costituisce in atto la sua moralità.

D) *La scelta esistenziale del fine.* Cerchiamo allora di fare l'ultimo passo per l'incontro della libertà verticale con quella orizzontale. Per questo fine concreto, ch'è l'oggetto reale esistenziale di siffatta scelta, vale infatti il principio: «In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis» (*De Ver.*, q. 22, a. 5). E si deve dire, a riconoscimento della sua perspicacia, che lo stesso S. Tommaso ha un qualche vago sentore che la situazione va messa in questi termini, p. es. quando scrive: «Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit» (*De Ver.*, q. 22, a. 6 ad 5^{um}). Ed in forma positiva afferma: «Finis est in quem ordinatur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis»[53]. Tutto questo presuppone la realtà di una scelta concreta di un fine concreto personale della propria vita.

1. *Scelta esistenziale del fine e determinazione morale.* È mediante questa scelta del fine ultimo personale che si costituisce la moralità fondamentale dell'atto umano e che la volontà umana si dice buona o cattiva, ed è mediante lo sviluppo di questa scelta che si viene formando e qualificando la personalità morale dell'uomo nella sua integrità. A quest'uomo, impegnato nella scelta radicale in concreto del fine, si applica allora la nota dichiarazione, mirabile per semplicità e profondità, purché si sottintenda la scelta concreta del fine ultimo: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium» (*S. Th.*, I^{a}, q. 5, a. 4 ad 3^{um}). Ma si dice buona o cattiva la volontà che fa una scelta libera del fine ch'è *in concreto* buono o cattivo in cui la volontà sceglie la propria felicità, come riconosce lo stesso S. Tommaso: «*Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit*, *et circa hoc deficere non potest*; *sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo. Et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest*, *si eam quaerat ubi quaerere non debet*, *sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem*; *et ita est respectu omnium bonorum*»[54]. La realtà del peccato e gli orrori della libertà umana di cui è insanguinata la storia sono lì a mostrare che la crisi della scelta non si agita né risolve nell'ambito dei mezzi ma nella sfera dei fini concreti a cui l'uomo si vota per la vita e per la morte.

Il testo a mia conoscenza più completo ed esplicito è nel giovanile Commento alle Sentenze: «Bonum, quod est obiectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in VI Metaph., et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis: et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum: et similiter quantumcumque feratur in summum bonum huius, vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen *quod feratur in beatitudinem talem*, *vel talem*, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare: et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis: et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est: et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adiuncta gratia, vel demereri, secundum quod eius appetitus est rectus, vel perversus» (*In IV Sent.*, q. 1, a. 3, sol. 3). La «discretio rationis quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum» suppone quindi la mozione della volontà la quale comporta un giudizio di scelta – la scelta fondamentale sul piano esistenziale – secondo il principio: «... de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit» (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 20^{um}). Quindi mentre l'*appetitus naturalis* della volontà tende in tutti al *bonum in communi* spontaneamente, l'*appetitus rationalis* fa la scelta precisa del bene speciale in cui ognuno pone la propria felicità in concreto, cioè «sceglie» fra i vari beni possibili offerti alla libertà, quello «preferito» così che dalla sua bontà o malizia dipende la bontà o malizia (il merito o la colpa) della volontà stessa (*ibid.* ad 2^{um}).

Il fine concreto della vita è ciò che anzitutto e soprattutto cade sotto il nostro giudizio di scelta: perciò dipende dalla libertà. Quindi quell'«adinvenit» può trarre in inganno come fosse un semplice atto della sfera

conoscitiva, mentre in realtà esso dipende dalla mozione della volontà. Più esistenziale è la distinzione che S. Tommaso pone un po' più avanti fra *voluntas naturalis* (del fine *in communi*) e la volontà deliberativa (del fine concreto), in un contesto (la volontà nei dannati) che mette a fuoco egregiamente la nostra questione: «In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat secundum hoc bona, poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc, vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala: et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis: nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem praedictum: unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit» (*In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 1, sol. 1).

Lo ammette ancora implicitamente S. Tommaso quando ricerca negli uomini e negli angeli l'origine precisamente della cattiva volontà e perciò del peccato. Per l'uomo nel primo movimento della volontà, ch'è la *intentio finis in communi*, non c'è possibilità di errore o di peccato: «Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni... Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem» (*C. Gent.*, lib. III, c. 107, *Praeterea*). Altrettanto esplicita è l'ammissione per spiegare il peccato nell'angelo decaduto: «Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. *Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem*» (*C. Gent.*, lib. III, c. 109). È in gioco qui la prevalenza del *bonum proprium* soggettivo sul bene supremo ch'è Dio stesso e su ciò ch'è voluto da Dio: ecco che la creatura può derogare, può volere un altro fine ossia il «suo», quello del suo orgoglio, della sua passione, del suo capriccio... – è questa la scelta esistenziale in cui sono caduti il primo uomo, gli angeli ribelli e può cadere ogni uomo e mediante la quale anche ciascuno di noi può perdersi o salvarsi.

2. *Scelta esistenziale del fine ed origine volontaria del male.* È qui allora, nella scelta concreta del fine esistenziale, che si attua, nell'alternativa del bene e del male, la dialettica dell'orizzontalità e verticalità della libertà e che si decide la qualità della sua moralità: buona se il fine concreto è ordinato a Dio, cattiva e perversa se il fine scelto è curvato sull'io che prende il posto di Dio. È ciò che lo stesso S. Tommaso ha visto egregiamente ed è su questo che si basa il suo mirabile trattato delle virtù e dei vizi.

Può darsi – e non era il compito di questa ricerca decidere sull'arduo argomento – che la semantica tomistica della libertà sia rimasta chiusa formalmente entro i limiti del razionalismo od intellettualismo aristotelico, come i costanti richiami all'*Ethica Nicomachea* fanno supporre. Non v'è dubbio tuttavia che se consideriamo la dottrina, sia nel suo complesso sia nel suo effettivo ambiente spirituale, essa rivela non pochi e profondi spunti della natura esistenziale della libertà ossia dell'emergenza operativa della libertà sulla ragione. Anzitutto, la superiorità della libertà *quoad exercitium* (*actus*) ossia soggettiva sulla libertà oggettiva *quoad determinationem* (*obiecti*), una distinzione che resta però appena implicita o comunque inoperante nell'etica aristotelica. In virtù di questa superiorità, come si è detto, tutto il settore operativo della coscienza e quindi l'esercizio delle stesse facoltà conoscitive e soprattutto la ragione pratica passa secondo S. Tommaso alle dipendenze della libertà. Il primo effetto di questa superiorità della volontà si rivela nel dominio ch'essa può esercitare sulla scelta del fine ultimo: «Voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinat: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae in qua invenitur talis inclinatio»[55]. È il momento decisivo: se bastasse il contenuto dell'atto a muovere la volontà, il momento volontario dell'atto che consiste nell'aspirazione formale al bene ed il momento libero che consiste nella scelta reale, sia del fine ultimo concreto come dei mezzi, finirebbero per coincidere e la libertà s'identificherebbe con la pura razionalità in atto.

Pertanto, e di conseguenza, la superiorità di dominio della *libertas quoad exercitium* tiene sempre aperta una breccia nel cerchio che tende a chiudersi da parte della ragione ed è così che possono restare distinte oggettività-razionalità e libertà-responsabilità. E questa emergenza della libertà vale anzitutto per la «scelta esistenziale» cioè per il «progetto» del fine, un principio di cui S. Tommaso conosce bene l'importanza anche se non sempre l'esplicita fino in fondo, come si è visto: «Voluntas neque subiecto cogi potest, cum sit

organo affixa, *neque obiecto*, quantumcumque autem aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere illud vel non eligere»[56]. Certamente la volontà, che aspira necessariamente alla felicità, farà le sue scelte ma a cominciare dalla scelta stessa personale in concreto del fine concreto della propria vita.

3. *Originarietà fondante della scelta esistenziale del fine.* La conseguenza allora dell'emergenza della libertà di esercizio è ch'essa si riflette sulla libertà di specificazione dominandola. Perciò gli uomini, pur desiderando tutti la felicità, poi scelgono ciascuno in concreto fini diversi, ed alle volte anche opposti, per la propria vita – chi nei piaceri chi nella gloria, ecc.: «... vita ergo voluptuosa dicitur, quae finem constituit in voluptate sensibili. Vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, vel in contemplatione veritatis» (*Sent. Lib. Ethic.*, lib. I, lect. V, c. 3, nr. 59). Di questa scelta concreta del fine che fonda la prima moralità dell'agire, la prima responsabile è la volontà, non le passioni e neppure l'intelligenza poiché la volontà con la sua libertà ha la capacità di dominare quelle e di piegare questa. Questo è già incluso nella nozione stessa di appetito razionale il quale si distingue dall'appetito naturale ed animale, che è «... determinatus ad unum ab alio» (cioè dall'Autore della natura), in quanto l'uomo, conoscendo la ragione del fine, «... *finem* sibi praestituere potest»[57]. È ovvio che in questa scelta esistenziale del fine, volontà e ragione collaborino, così che mentre l'aspirazione al fine che segue alla conoscenza indeterminata del bene è la semplice aspirazione della volontà alla presentazione del bene in generale fatta dall'intelligenza, invece nella scelta concreta del fine il primo movimento parte dalla volontà stessa ed è una vera scelta in quanto «... eligere est alterum praeoptare»[58]. È importante osservare che S. Tommaso, ancora con un riferimento al Filosofo, si è avvicinato quasi al nucleo del nostro problema, ma in modo indicativo cioè dopo aver riaffermato che la «libertas arbitrii (electio) non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem». Scrive infatti: «Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi inquantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si trasmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur»[59]. S. Tommaso stesso afferma espressamente che «... *agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit*» (*Comp. Theol.*, c. 96; ed. cit. nr. 183, p. 46 *b*) che può essere diverso dal Sommo Bene, come si è detto, e diventa la caduta (*defectus et peccatum*) nel peccato come arresto nel proprio bene soggettivo «... per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis» (*Comp Theol.*, c. 113; ed. cit. nr. 222, p. 55 *b*. Cf. anche c. 120). E l'anima dei dannati, non diversamente dagli angeli decaduti, rimarrà fissa in eterno nella scelta errata e ostinata nel male in cui verrà trovata al momento della morte, come invece gli eletti e gli angeli fedeli «... habebunt voluntatem firmatam in bono» (*Comp. Theol.*, c. 174 fine; ed. cit. nr. 346, p. 82 *b*). Così, sul piano esistenziale, l'esito ultimo e decisivo della vita dipende dalla scelta ultima concreta che la volontà fa del fine in concreto nella sua conformità o difformità rispetto al conseguimento di Dio.

Ma c'è di più, per mostrare che sotto l'impalcatura aristotelica vive nella dottrina tomistica della libertà uno spirito nuovo. Per Aristotele la felicità dell'uomo su questa terra consiste nella considerazione delle scienze speculative con la quale diventa per un poco simile a Dio[60]. La carenza poi della prospettiva dell'immortalità personale in Aristotele risulta dalla sua affermazione che si tratta di un'aspirazione di «cosa impossibile» (boulhsij d' esti kai twn adunatwn, oion aqanasiaj: *Eth. Nic.*, lib. III, c. 4, 1111 *b* 23)[61]. L'etica tomistica, a questo riguardo, ha esattamente capovolto la situazione mediante l'ideale della speranza cristiana che mette Dio stesso raggiungibile nell'altra vita, e non una vaga felicità, come il fine reale beatificante dell'uomo.

Allora nell'etica tomistica – ormai è chiaro – il *fine ultimo* reale dell'uomo è Dio ch'è «oggetto di scelta» sul piano esistenziale, mentre sul piano formale il *bonum in communi* è solo oggetto di «intentio»: come fine liberamente scelto, Dio deve dominare tutto il settore intenzionale delle ulteriori scelte richieste per giungere a Lui «... post hanc vitam». E così si stabilisce nel bene l'intero dinamismo della volontà e perciò la qualità morale dell'intera persona ch'è detta «buona» a causa della «volontà buona», come già è stato accennato[62]. E la ragione di questa dignità e responsabilità è presa dalla *motio quoad exercitium* che la volontà esercita su se stessa e su tutte le potenze rispetto al conseguimento del fine: «Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod, quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam

voluntatem» (*Q. de Virt. in comm.*, a. 7 ad 2^{um}). Questa supremazia esistenziale attiva della volontà è l'esigenza più sentita del pensiero moderno il quale però ha oscillato paurosamente fra l'assorbimento della volontà da parte dell'intelletto o dell'intelletto da parte della volontà optando o per il dominio della ragione o per il titanismo dell'azione.

Conclusione. – Non v'è dubbio che S. Tommaso nell'articolarsi vario del suo pensiero, soprattutto al livello teologico e mistico (della dominanza della volontà nell'economia delle virtù teologali, dei doni dello Spirito Santo e specialmente della carità «mater et forma omnium virtutum») ha colmato generosamente questa lacuna del momento costitutivo della scelta del fine sul piano naturale della scelta esistenziale. Si può convenire pertanto che in Tommaso le formule aristoteliche e cristiana della libertà sembrano accavallarsi, ma in realtà la scelta cristiana del fine esistenziale prende il posto al centro della coscienza.

Errano perciò quei neoscotisti che riducono l'essenza della libertà tomistica alla «indifferenza negativa» del soggetto rispetto ai beni finiti[63]. In realtà, come pensiamo risulti dalla presente analisi, le cose stanno all'inverso. Infatti:

1) è in virtù dell'emergenza attiva della *libertas quoad exercitium* (*velle*, *non velle*) sulla *libertas quoad determinationem* (*velle hoc vel illud*) che per S. Tommaso la volontà può dominare la molteplice pressione non solo oggettiva da parte delle cose (valori reali, utilità, vantaggi...) ma anche soggettiva (inclinazioni, passioni, aspirazioni...);

2) è la *libertas exercitii* in quanto l'uomo muove l'intelletto al *consilium* (che S. Tommaso indica come *reflexio*, *collatio*...), a frenare gli impulsi oggettivi e soggettivi immediati per mettere la volontà nella condizione di attuare con responsabilità la sua scelta del bene concreto e per convogliare la scelta dei mezzi sul bene (fine ultimo concreto) ch'essa sola e da se stessa può e deve scegliere a suo rischio e pericolo;

3) perciò in quanto la *libertas exercitii* può fare «da se stessa» la prima scelta attiva ponente del *velle* o *non velle*, essa pone e risolve da sé la tensione per la scelta esistenziale del fine (ultimo) concreto (che S. Tommaso ammette implicitamente e che Scoto a causa del primato incondizionato della volontà sembra ignorare);

4) di conseguenza con i termini «indifferens», «indifferenter»... S. Tommaso indica la volontà rispetto ai beni (fini e mezzi...) nel momento della *libertas quoad determinationem*, ossia in funzione della riflessione e della *collatio* del *consilium*, che precede la scelta radicale o *electio* del fine concreto e la scelta dei mezzi.

5) Quindi propriamente in senso assoluto per S. Tommaso la volontà «segue» semplicemente all'intelletto solo nel primo momento della *simplex apprehensio entis ut perfectivi* (*bonum*) a cui risponde con la *simplex intentio boni et finis*, ma per prendere subito nelle sue mani il comando dell'intera vita dello spirito. In senso paradossale quindi l'indifferenza detta oggettiva (come quando p. es. Kierkegaard dice di avere 17 motivi per sposare e 17 per non sposare...) si rivela anch'essa in concreto soggettiva ed è proprio la condizione stessa della libertà radicale ossia è la piattaforma che la libertà stessa si crea per fare il balzo ed avventurarsi nel rischio della scelta radicale.

Nel pensiero moderno dall'estremo intellettualismo della libertà-spontaneità-necessità (Spinoza-Leibniz) e dall'estremo formalismo del «tu devi» (Kant) si è giunti con Fichte-Schelling-Hegel alla risoluzione dell'essere nella libertà, la quale forma appunto il «cominciamento» nella vita dello spirito secondo la formula drastica e lapidaria di Fichte che può valere per tutto il pensiero moderno: «Sia che tu derivi l'essere dalla libertà oppure la libertà dall'essere, è sempre e soltanto la derivazione del medesimo, considerato soltanto in modo diverso; infatti la libertà ossia il sapere è l'*essere* stesso»[64]. Ed in quest'atto intensivo consiste la fichtiana «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*). Questa riduzione estrema dell'essere al conoscere e del conoscere al volere dipende, come si è detto all'inizio, dalla pretesa del dubbio assoluto radicale ossia di voler fondare l'essere sul pensare «senza presupposti» (*Voraussetzungslosigkeit*). Una pretesa in sé senza senso e senza possibilità di esito come sta dimostrando, con conseguenze tragiche di smarrimento totale della vita e della cultura, lo sviluppo coerente del pensiero contemporaneo che ha risolto quel *cogito-volo* nella dispersione all'infinito dell'io come possibilità della possibilità ossia senza traguardo perché ricade sempre nel vuoto di essere che lo costituisce. Di qui anche il superamento della metafisica e lo storicismo radicale della cosidetta «antropologia trascendentale» che si vuole introdurre in questo secondo dopoguerra nella stessa riflessione teologica come attuazione del programma di «aggiornamento» del pensiero cristiano col pensiero moderno. Ma più che di aggiornamento, in questa tattica, si passa con armi e bagagli dalla parte dell'avversario come fecero un secolo fa Hermes, Günther, Frohschammer...: a questo modo non si salva affatto la libertà, ma la si scarica nella spontaneità dell'io[65], nel divenire della storia.

Si può riconoscere che Hegel era passato abbastanza vicino al nocciolo dell'essenza della libertà come tensione di scelta dell'io (e mutua fondazione di osmosi trascendentale, come si è detto sopra) nella convergenza di orizzontalità (il finito) e di verticalità (l'Assoluto), quando scriveva che «... anzitutto però l'autocoscienza come immediata è prigioniera della sua naturalità [corrisponde penso, alla *simplex volitio boni* ed alla *intentio finis in communi* di S. Tommaso] essa è libera solo formalmente, non è la coscienza della sua libertà infinita: essa è determinata e pertanto anche il suo soggetto è determinato e la libertà è come unità con esso solo formalmente, non è unità in sé e per sé»[66]. Per Hegel quindi come la *Erscheinung* non ha verità alcuna senza il riferimento al *Wesen* né il finito ha realtà senza la fondazione nell'Assoluto, così la libertà del soggetto (finito) si distrugge nella dispersione delle scelte finite (la «*schlechte Unendlichkeit*») e si autentica soltanto nel riferimento all'Infinito. È su questo riferimento radicale all'Assoluto che anche per S. Tommaso, a differenza di Aristotele, si attua la libertà radicale e può «andare in sé» nel suo compimento.

S. Tommaso dal canto suo accenna egregiamente alla «libertà di riflessione» come atto di «riflessione della libertà»: in essa si deve attuare non solo la scelta responsabile dei mezzi rispetto al fine, ma anzitutto e soprattutto la scelta del fine stesso nella consapevolezza della tensione di finito e Infinito..., dell'opposizione di piacere e onestà... in cui consiste il rischio della libertà stessa la quale, immersa nel tempo, opta con assoluto abbandono in Dio per l'eternità. Ma si tratta appena di cenni: l'impalcatura teorica della libertà tomistica sembra rimasta formale, così almeno è stata interpretata e così anche è passata nelle polemiche della storia, anche se una lettura «più interiore» dei testi avrebbe potuto temperare quel formalismo. Eppure si può rilevare ancora in S. Tommaso qualche altro guizzo di avvertenza genuina della soggettività fondante, che appartiene alla volontà ed alla libertà, il quale ci porta in pieno nella sfera esistenziale. Come il testo seguente che precisa il rapporto dell'influsso di Dio sulla libertà creata: «Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntatem ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis»[67]. Quel «relinquitur» spazza via ogni schema di semplice causalità verticale discendente ed esalta all'infinito la sintesi, nella libertà umana, di causalità orizzontale e verticale ascendente nel compimento consapevole e libero che lo spirito finito assume «di fronte a Dio» (Kierkegaard) del proprio destino.

Primato quindi formale e oggettivo dell'intelletto, ma primato reale e soggettivo (esistenziale) della volontà[68]. Pertanto il soggetto spirituale che è l'io individuale o persona, in quanto partecipa ovvero assume in sé direttamente l'*esse* come *actus essendi* con appartenenza necessaria[69], si pone e s'impone come «persona sussistente» che è in sé libera nell'agire e immortale nell'essere in ascendenza metafisica: è l'ardita concezione tomistica del *necessarium ab alio* che fa del conoscere nell'apprensione del vero e della libertà nella decisione del bene nell'intero ambito della persona, una sfera a sé di qualità assolute. È il rimando di fondazione originaria dell'indipendenza dell'agire nell'assoluto dell'*esse* quale atto primo di sussistenza nello spirito creato, librato sulle vicissitudini del tempo, che impegna in assoluto la libertà di fronte a Dio e di fronte a Cristo (Dio entrato nel tempo).

II - La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero

Prologo: senso e limiti della questione

È una controversia che dura quanto il pensiero cristiano, quella fra il primato dell'intelletto o della volontà[70]: non è di questo che intendo parlare, anche se ovviamente l'argomento sarà toccato ma di scorcio come en parergw (*Metaph.*, lib. XII, c. 9, 1074 *b* 36).

L'oggetto della presente ricerca o tentativo di ricerca è più modesto ed elementare, il dubbio cioè se nella posizione e soluzione del problema della libertà negli autori scolastici – e qui si considera il più autorevole e giustamente il più apprezzato – non ci sia qualche esigenza di fondo che ora, dopo lo sviluppo del pensiero moderno, emerge con maggiore evidenza generando perplessità e qualche disagio spirituale sul piano sia naturale come soprannaturale. È mia modesta ma ferma convinzione che l'origine della controversia storica più clamorosa, quella fra la scuola domenicana che punta sull'intelletto e quella francescana (spec. scotista) che preferisce la volontà, è dovuta al «clima ideologico» del tempo – se così si può dire – in quanto la riflessione ha accentuato l'aspetto formale (il rapporto delle facoltà all'oggetto) lasciando nell'ombra il soggetto reale ch'è la persona concreta ovvero il singolo esistente, come «io» personale, quale principio esistenziale incomunicabile-comunicante nel suo doppio rapporto, cioè al mondo e a Dio. Anche sulla realtà dinamica della «persona» gli Scolastici si sono limitati di solito a considerazioni di tipo metafisico-formale. Lo stesso S. Tommaso, quando afferrò per un momento l'importanza del soggetto singolo spirituale [cioè quando volle rompere il cerchio dell'immanenza averroistica, si fermò][i] di preferenza allo *hic homo* (*singularis*) *intelligit*. Ma lo *hic homo singularis* opera in situazione (*vult*) come un tutto ch'è appunto la persona concreta nel suo tempo storico. E concreto diventa allora il rapporto del singolo al fine ultimo come oggetto di realtà concreta e decisione di libertà.

Hegel, fra i moderni, riconosce espressamente al Cristianesimo il merito della scoperta dell'autentico concetto di libertà: «Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno avuto quest'idea, i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, non l'hanno avuta. Essi sapevano al contrario che l'uomo è realmente libero mediante la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.) o per forza di carattere, per educazione, mediante la filosofia (il saggio è libero anche come schiavo e in catene). Quest'idea è venuta al mondo mediante il Cristianesimo secondo il quale l'individuo ha come tale un valore infinito, poiché esso è oggetto e scopo dell'amore di Dio, è determinato ad avere con Dio come spirito il suo rapporto assoluto, di avere abitante in sé questo spirito cioè che l'uomo è determinato in sé per la suprema libertà»[71]. Solo che Hegel stesso poi sottrae col suo monismo panenteistico (l'unificazione dell'uomo con Dio) ogni consistenza al singolo di fronte a Dio, come agenti distinti e pertanto in relazione, unificando la loro azione nella libertà oggettiva assoluta dello Stato[72]. I Padri, che pur conservano quest'aspetto della sociologia classica, hanno tuttavia camminato di preferenza nel solco speculativo di Platone, e gli Scolastici hanno diviso le preferenze fra Platone e Aristotele. Ma gli uni e gli altri sapevano che la dignità fondamentale dell'uomo aveva la sua origine nella dignità dell'anima creata ad immagine di Dio: un principio al quale S. Tommaso, come vedremo, si richiama espressamente, tramite il Damasceno. Ma si ha l'impressione che la concezione tomistica abbia forse sentito più vivamente l'attrazione dell'intelligenza dello «*hic homo intelligit*», lasciando scoperta o nell'ombra la zona dello «*hic homo vult*, *eligit*, *amat*...» che è il campo in cui si decide il senso e l'esito della vita dell'uomo. Soprattutto dopo il Vaticano II, il tema della libertà è diventato un «punto intensivo», non solo nelle discussioni politiche e ideologiche sempre in atto, ma anche nella teologia e nella vita della Chiesa (libertà del cristiano maturo, libertà d'insegnamento, libertà di fede, «Teologia della liberazione» nel Sud-America ecc.)[73]. Ma quanti equivoci!

È specialmente con S. Paolo e S. Giovanni che il tema della libertà diventa centrale nel NT (*Rm* 7; *Gal* 5,1; *Gv* 8,36) come vittoria che il credente ottiene in Cristo dal peccato, dalla Legge e dalla morte; così, mentre nel mondo antico la libertà è un privilegio sociale e politico, per S. Paolo l'essenza dell'uomo è la libertà (*Rm* 8,37; 1*Co* 6,12), non quella che si realizza nel conoscere (qewria) bensì quella che si attua nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo – è questa la libertà dei «figli di Dio» in Cristo[74]. L'uomo,

creato ad immagine di Dio abbandonò il suo creatore per diventare schiavo del peccato e lasciarsi dominare dagli «elementi di questo mondo»: il cristiano invece è liberato dall'angoscia dell'esistenza per la grazia di Cristo[75] il quale per noi è morto e risorto. Qui allora la dialettica è fra natura (quella corrotta dal peccato) e grazia, fra ragione e fede, al livello della salvezza per la vita eterna: dialettica della trascendenza. Essa presuppone ed anche comprende la dialettica dell'immanenza fra intelletto e volontà che S. Tommaso, richiamandosi ad un suggestivo testo aristotelico, risolve nell'immanenza cioè in un incontro misterioso fra Dio e l'anima, al di là (sembra) della soglia della coscienza, come si dirà.

È forse la presenza di Dio – *per essentiam*, *per potentiam*, *per praesentiam* –, quella che Taulero metteva nel *fundus animae*?[76]

La polemica del primato fra intelletto e volontà non è puramente accademica: essa ha diviso, e forse divide tuttora, le scuole domenicana e francescana ed è arrivata fin sulla soglia del pensiero moderno il quale, unificando nell'identico atto creativo le due funzioni fondamentali della coscienza, ha tolto ogni pretesto di controversia. Uno storico apprezzato della filosofia moderna dà la seguente formula dell'intellettualismo: «*Come il conoscere* così il volere, come l'intelligenza *così la volontà*»[77]. È la formula del determinismo intellettualistico: l'intelletto, aggiunge infatti Fischer, prescrive e la volontà attua, quello comanda e questa esegue. Ma se la situazione del rapporto fra intelletto e volontà fosse in questi termini, il problema della libertà è risolto-dissolto in partenza: la libertà di scelta diventa un'illusione psicologica, una convinzione illusoria, un'aspirazione vuota – libertà e spontaneità coinciderebbero. Ma così non è, poiché è antica quanto l'uomo la distinzione fra il bene e il male morale, e antichissime sono le leggi che prescrivono il primo e puniscono il secondo; con esse la vita dell'uomo – come ha mostrato il Vico – ha avuto l'inizio, e con esse si mantiene. E con esse, ancora, si mantengono l'incivilimento dell'uomo, la vita familiare e quella associata e la speranza di collaborare al bene comune.

Bisogna però subito osservare che la formula ora indicata dal Fischer non esprime affatto la posizione di S. Tommaso per il quale intelletto e volontà collaborano con un influsso scambievole così da togliere ogni posizione deterministica per lasciare il campo alla responsabilità delle proprie azioni e quindi alla possibilità e capacità di scelta. Tuttavia, resta il fatto, ed è sottolineato anche dal Fischer, che il tomismo è passato alla storia come intellettualismo[78] e lo scotismo come volontarismo. È fondata questa qualificazione?

I. È S. Tommaso stesso che pone la questione: *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus*[79]. Anche nel *De Veritate*: «Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra» (q. 22, a. 11). «Altior» ha significato non soltanto psicologico ma metafisico in tutta la sua ampiezza, cioè il *prior*, *nobilior*... (*ibid.* ad 6^{um}, ad 2^{um} *in contr.*). La conferma della superiorità dell'intelletto sulla volontà è data dalla celebre tesi tomistica che la *beatitudo* o felicità ultima è data dalla *visio Dei* cioè dall'atto intuitivo dell'intelligenza[80]. Però si deve subito aggiungere che la posizione tomistica è più articolata; almeno per quanto riguarda l'esercizio della libertà in questa vita l'intelletto resta *nobilior* riguardo ai beni terreni, mentre riguardo a Dio ed ai beni eterni *nobilior* e *altior* è la volontà. La ragione della differenza di questa nobiltà alternante è presa dal «modo» delle rispettive operazioni: l'intelletto conoscendo le cose materiali mediante le specie intelligibili le eleva al livello della propria spiritualità, la volontà invece desiderando e amando le cose materiali si abbassa, poiché essa va direttamente alle cose come sono in sé. «Unde melior est amor Dei quam cognitio» (*S. Th.*) ed in generale «... sic velle (divina) est eminentius quam intelligere»[81]. Resta però la tesi generale: «Si intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus *eminentior* invenitur» (*S. Th.*) ossia «absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei, et sic intellectus est eminentior voluntate» (*De Ver.*). Di qui la formula, divenuta classica nella scuola tomistica: l'intelletto è *simpliciter altior*, *eminentior*, *prior*, *nobilior*... (voluntate), mentre la volontà è *altior*, *nobilior*... solo *secundum quid*. L'argomento per la superiorità assoluta dell'intelletto è del tutto formale ossia «... obiectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile cuius ratio est in intellectu est obiectum voluntatis». Ed ora la spiegazione ancor più formale: «Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius: et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis»[82]. Criterio invero strano: perché non ricorrere a quello della perfezione come compiutezza di essere?

Un altro argomento, che assume diverse formule e sembra più afferrabile, si fonda sul fatto (!) che l'intelletto sarebbe esso il *principium movens* rispetto alla volontà: «... (Intellectus) absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem quasi eam movens»[83] e, spiegando la «circolarità» fra l'intendere e il volere: «... Similiter etiam et interiorem actum voluntatis (intellectus) intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas»[84].

Già questo «*quodammodo*» dell'ultimo Tommaso ci offre il destro od almeno il pretesto di vedere un po' a fondo qual è il senso della questione all'interno dei princìpi tomistici. Qual è infatti il significato di questo

«movere» da parte dell'intelletto rispetto alla volontà? La risposta ora è più chiara, poiché si distingue un *movere*: a) *quantum ad exercitium actus* e b) *quantum ad determinationem actus.* Il primo *movere* spetta alla stessa volontà, il secondo all'intelletto. Ed ecco la ragione «formale»: «Primum principium formale est ens et verum universale quod est obiectum intellectus, et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei obiectum suum»[85]. Ma la terminologia si precisa ancora: «Intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit»[86]. Il fine è il bene perfettivo proprio di ogni natura e come oggetto è appreso dall'intelletto insieme agli altri trascendentali con lo *ens*, cioè *res*, *aliquid*, *unum*, *verum.* Ciò ch'è proprio della volontà è la *inclinatio* e lo inclinare al bene conosciuto, cioè il muovere e il muoversi verso le cose. In questo contesto dell'aspirazione al bene, come forza traente, l'Angelico coglie l'occasione per dare in modo esplicito alla volontà quanto le spetta: «Quaelibet potentia praeminet alteri in hoc quod est proprium sibi: sicut tactus perfectius comparatur ad calorem quem sentit per se, quam visus qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas, et e converso voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus quam intellectus». Era il momento giusto per introdurre la considerazione esistenziale, ma sembra che questo sia il massimo che Tommaso possa concedere alla volontà che qui, sotto l'aspetto appunto della mozione, è detta perfino *nobilior*: «Unde quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum, tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur»[87]. Il discorso resta qui sempre formale: il prestigio dell'intelletto resta indiscusso: è l'intelletto che conosce la verità, che afferma i primi principi, che può avere e realizzare (con l'astrazione!) una presenza delle cose (l'*esse intentionale*) più perfetta delle cose stesse, cioè spirituale. Quello che sorprende allora è l'affermazione categorica: «Intellectus comparatur ad voluntatem ut movens, et ideo non oportet distinguere in voluntate agens et possibile»[88]. Un'affermazione tutt'altro che evidente e che esige di essere precisata.

Resta intanto il «primato attivo» della volontà in senso universale: «Actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter, vel quia elicit ipsum sicut actum proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum, et hoc modo actus omnium virium per oboedientiam rationi possunt voluntati attribui quae est *motor omnium virium*: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur»[89]. L'espressione «motor» è già esistenziale come lo è, forse più ancora, la seguente contemporanea: «Contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen *universale imperium super omnes actus habet*, *sicut patet in voluntate*: unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed *tota anima*, non quia non sit determinata potentia, sed *quia* non *se extendit per imperium* ad determinatos actus, sed *ad omnes actus hominis* qui libero arbitrio subiacent»[90]. Questa dottrina raggiunge la sua pienezza riflessiva ed espressiva nella *Q. De Malo*: «Si ergo consideremus motum potentiarum animae *ex parte obiecti specificantis actum*, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris movet frenorum factricem, et hoc modo voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. *Intelligo enim quia volo*: *et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.* Unde et Commentator definit habitum in III *De Anima*, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit»[91]. È il testo principale per la nostra discussione ove S. Tommaso ripete il principio che l'intelletto muove la volontà, ma in un contesto più elastico ed esistenziale, sia pure ancora vago. Anzi dopo un avvio così felice, come *l'intelligo quia volo*, l'Angelico sembra far ritorno alla prima formula intellettualistica: «Nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus; similiter – ecco il punto cruciale! – etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum *per actum intellectus quodammodo movetur* voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate ut dictum est»[92]. È stato detto ciò che già sappiamo, cioè del duplice moto *ex parte obiecti*, e questo tocca all'intelletto, ed *ex parte subiecti* e questo è opera della volontà cioè di specificazione e di esercizio dell'atto. Così, sembra, ci troviamo ancora al punto di partenza. In realtà un passo avanti c'è ed è l'itinerario già descritto nella I^{a}-II^{ae} ossia dell'azione scambievole nell'atto di scelta da parte dell'intelletto e della volontà che qui è riassunto con efficacia e precisione, anche se ancora nell'orizzonte formalistico.

Tommaso infatti difende la libertà del volere sia «quantum ad exercitium actus» sia «quantum ad determinationem actus qui (quae?) est ex obiecto». E spiega: a) «*quantum ad exercitium actus*, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa, sicut enim movet alias potentias ita seipsam movet». Entra qui in gioco ciò che Kierkegaard chiama la «riflessione doppia». Spiega infatti: «Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat

solum in potentia notum; ita – ecco il riscontro che calza però fino a un certo punto – per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu». E questo si fa mediante il *consilium* sui mezzi che suppone la *volitio finis*: poichè il «... consilium est inquisitio quaedam non demonstrativa – i mezzi formano il campo del probabile e del contingente – sed ad oppositam viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet». Qui, da teologo attento, Tommaso si affretta a precisare che – poiché la volontà non può procedere all'infinito di *consilium* in *consilium*, ma occorre un primo moto ed un Primo movente fuori della volontà per passare al primo atto di volere (*cuius instinctu voluntas velle incipiat*) –, questo Primo movente è Dio, quale Sommo Bene: «Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capite de Bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus qui... etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa»[93]. Questa può dirsi la soluzione metafisica della libertà, coerente con il principio della creazione o dipendenza totale del finito dall'Infinito.

Rimane però ancora scoperta tutta la zona esistenziale ch'è la dinamica del bene e del fine: il problema è che se oggettivamente è il bene ed il fine che «muovono» la volontà – cosicché anche la volontà, come l'*appetitus* in generale, è detta passiva (di qui il principio: «intellectus movet voluntatem»)[94] –: in realtà la volontà, come si è visto, è il *motor omnium virium*, e per questo è *liberrima*. Questo primato dinamico della volontà non è però di pura efficienza, ma il fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia «informa», per così dire, l'attività intera del soggetto come persona, dall'intelligenza fino alle altre facoltà appetitive e conoscitive in una specie di «circulatio libertatis» ch'è una partecipazione dinamica, ma insieme un'assunzione di solidarietà e responsabilità dell'agire da parte della persona come un tutto, guidato bensì dall'intelligenza (più o meno, secondo i casi) ma mosso e dominato dalla volontà. Procediamo con ordine:

1. «Bonum in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis et ideo – afferma con vigore S. Tommaso – *ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus*. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis – ch'è per l'appunto il *bonum* universale ossia la felicità – sicut quaedam particularia bona». E questo vale anche per l'intelletto.

2. «Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare». Viceversa l'intelletto conosce l'oggetto della volontà ed il suo comportamento di conseguenza. La dominanza della volontà si realizza nell'atto del comando (*imperium*). Ed ecco la formula dell'intellettualismo ora capovolta: «Intellectus autem non agit nisi per voluntatem»[95]. La priorità causale della libertà prende quindi un maggior rilievo in senso non puramente estrinseco, ma intrinseco e costitutivo perché interessante direttamente la felicità.

3. Quindi anche se «... omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus» e così, sotto l'influsso della volontà, l'intelletto speculativo diventa «pratico» e lo diventa nel *modo*, cioè per il bene o per il male, ch'è imposto dalla volontà secondo il tipo di scelta ch'essa ha fatto. Il testo conclude: «Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo – è la posizione formalistica –. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi»[96]. Ma l'ultima formula del primato (attivo) della volontà è ancora più esplicita:

4. «De intellectu et voluntate quodammodo est simile et quodammodo dissimile. *Dissimile* quidem *quantum ad exercitium actus*, nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa»[97]. Quindi possiamo dire che fra l'apprensione degli oggetti universali cioè l'*ens*, l'*unum*, il *verum*, il *bonum* e il *finis in communi...*, c'è un «interim» in cui la volontà «sceglie» e trasmette all'intelletto l'oggetto della sua scelta per procedere al suo conseguimento. È il passaggio dall'*intellectus speculativus* all'*intellectus practicus*. Ma, osserviamo di sfuggita, l'«intellectus» che afferra, secondo S. Tommaso, il bene ed il fine, si può dire speculativo come quando apprende l'*ens*, l'*unum*, il *verum*...? Il *bonum* non è detto cioè con riferimento alla volontà, la quale è perciò presente in quell'apprensione del *bonum?* è quindi anche operante e in quale modo? Questo mi sembra il nocciolo del problema esistenziale della libertà.

5. Pertanto il fine ultimo (esistenziale) non può essere l'astratto *bonum in communi* o la felicità in senso indeterminato, ma dev'essere determinato cioè «scelto» in un bene reale che l'uomo intende conseguire e godere. S. Tommaso sembra invece attenersi alla formula aristotelica: *intentio est de fine (ultimo)* e la *electio*

de mediis ad finem[98]. Per il teista e cristiano Tommaso, che tuttavia rimane aristotelico, la felicità oggettiva è Dio e quella soggettiva, la visione di Dio cioè, appartiene sempre all'intelligenza. L'attività allora dell'intelletto pratico sembra di natura puramente ausiliaria e transitoria: «Assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, in quantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit ad finem, ut patet in rectore multitudinis»[99]. Ma in quale fine? Certamente al fine ultimo.

6. Il fine ultimo, però, ch'è la felicità, se è un bene come oggetto è insieme e soprattutto (sul piano esistenziale) un compito e progetto di vita e perciò un «oggetto di scelta» da parte della volontà creata. È un fatto evidente – come è evidente la realtà del male morale del peccato – che l'uomo, come si è già detto, *può* scegliere tanto l'Infinito come il finito, i beni umbratili o la vita eterna. Quindi la *electio* non riguarda solo i mezzi ma anche (*e specialmente*) il fine esistenziale, che non è soltanto Dio (anzi, per S. Tommaso Dio lo è *in paucioribus*)[100], ma può essere tutta la gamma dei beni terreni (ricchezze, piaceri, carriera, fama, gloria... con la scienza, l'arte, la filosofia, la letteratura, ecc.). L'inclinazione naturale, propria della volontà, riguarda la felicità in generale ch'è tutto e niente fin quando non viene determinata: è il passaggio a questa determinazione che costituisce l'attuarsi della libertà reale esistenziale ed esige il primato della volontà.

7. S. Tommaso riconosce ovviamente questa polivalenza soggettiva della felicità e si preoccupa di mettere in guardia contro la seduzione dei beni creati[101], nei quali tuttavia la maggioranza degli uomini ripone la propria felicità, cercandoli con ostinazione fino allo spasimo. Così si può dire, con espressione heideggeriana, che la felicità sta nella «apertura» (*Offenheit*) della libertà: «... Quam nequaquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim ea vel appeteremus ea, etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, in quantum per ea credimus nos futuros felices»[102]. Perciò S. Tommaso può dire: «Et sicut mens practica est gratia huius finis vel facti vel actionis, ita etiam appetitus est huius particularis finis»[103]. Così allora, se nella considerazione formale del rapporto oggettivo il fine può essere buono o cattivo, nella considerazione esistenziale dell'attuarsi della volontà dominante si parla di merito e di peccato.

8. A questo proposito S. Tommaso osserva: «*Obiectum enim electionis est bonum et malum*, non autem verum et falsum quae pertinent ad intellectum»[104]. Per l'ultimo fine esistenziale si tratta allora di bene e male in concreto ch'è stabilito cioè scelto dal Singolo, nel segreto incomunicabile della sua libertà, ed è commentando Aristotele che l'Angelico diventa più esplicito: «Quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam». E spiega: «Unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis (qui dunque si parla di fini *ultimi concreti*). Finis autem habet rationem boni». E l'Angelico assegna tre tipi di esistenza che corrispondono quasi esattamente – mi sembra – ai tre stadi dell'esistenza descritti da Kierkegaard: «Vita ergo voluptuosa dicitur, *quae finem constituit* in voluptate sensibili. Vita vero civilis dicitur, *quae finem constituit* in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, *quae constituit finem* in bono rationis speculativae vel in contemplatione veritatis»[105]. Ma sicuramente in questa scelta la decisione è affare della volontà e perciò è una scelta personale di moralità e di responsabilità.

Quindi anche per S. Tommaso bisogna distinguere il fine ultimo formale (cioè astratto) della felicità in generale, al quale ognuno tende per impulso naturale, dal fine ultimo concreto cioè esistenziale che ciascuno sceglie per proprio conto (per esempio la *vita voluptuosa*, invece di seguire la ragione). L'Angelico aveva del resto la formula esistenziale adeguata affermando che: «voluntas est indeterminata respectu actus» ed anche «respectu ordinis ad finem». Tuttavia queste formule sembrano bloccate in partenza dalla formula che le precede: «voluntas de necessitate appetit finem ultimum» (*De Ver.*, q. 22, a. 6). E questo fine ultimo è la felicità in generale al quale la volontà aspira «naturali quadam necessitate» e gli altri oggetti o beni sono relegati nella categoria dei «mezzi» (*De Ver.*, q. 22, a. 5).

9. Ora possiamo stringere il nodo e chiarire la situazione esistenziale della libertà ch'è tensione dialettica appunto d'intelletto e volontà. Ancora un testo del commento tomistico all'*Ethica* ci dà i termini precisi in cui si è arenata la posizione della scuola tomistica, malgrado l'apertura moderna – se così possiamo dire – della *Q. Disp. De Malo*. Il testo presenta i seguenti momenti[106].

a) L'*oggetto della volontà è il fine*: «Dicit [Arist.] quod voluntas magis est finis, quam eius quod est ad finem. Quia ea quae sunt ad finem volumus propter finem. Propter quod unumquodque, illud magis». – Il

respondeo è con un «distinguo»: c'è fine e fine, c'è il *fine formale indeterminato* ch'è la felicità in generale (*bonum in communi*) al quale la volontà tende per inclinazione naturale e pertanto con necessità – e c'è il fine esistenziale ch'è un certo bene concreto reale esistente, quindi in sé determinato (Dio, la vita virtuosa con la speranza della vita eterna oppure invece qualche bene finito di questa vita temporale...), e questo dev'essere oggetto di scelta: checché dica Aristotele che, probabilmente, non ammetteva l'immortalità personale. E qui tocca alla volontà decidere: una decisione che costituisce la libertà specificata in atto mediante una scelta concreta radicale.

b) L'*oggetto della scelta sono i mezzi al fine*: «Sed electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis praesupponitur ut iam praedeterminatus. Ea vero quae sunt ad finem, inquiruntur a nobis disponendo ad finem. Sicut sanitatem, quae est finis medicationis, volumus principaliter sed eligimus medicinalia per quae sanemur». – *Respondeo*: Bene. Ma la sanità che si vuole, non è un fine presupposto o predeterminato, esso è oggetto di un *consilium* e di una precisa scelta concreta del progetto di vita. Altrettanto, e più ancora, dicasi (come si è visto) per i beni universali dell'esistenza temporale sopra elencati dallo stesso S. Tommaso.

c) *La felicità è aspirazione naturale e non è oggetto di scelta*: «Et similiter volumus esse felices, quod est ultimus finis et hoc dicimus nos velle. Sed non convenit dicere quod eligimus nos esse felices. Ergo electio non est idem voluntati». – *Respondeo*: è vero che noi non scegliamo di essere felici, dobbiamo però scegliere ossia «determinare» fra le varie possibilità cioè beni dell'esistenza, quella e quello che vogliamo sia più soddisfacente alla nostra aspirazione di felicità – è da essa che dipenderà l'intero impianto della nostra vita[107] –. È in questa scelta del fine esistenziale, che può essere diversa da soggetto a soggetto, che l'aspirazione alla felicità diventa insieme operante e significativa cioè portata nel mezzo della battaglia della vita. In un testo precedente di questo commento lo stesso S. Tommaso estende la *electio* ai fini esistenziali: «Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et numquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas. Quam nequaquam eligimus propter aliud, sed propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus ea vel appeteremus, etiam si nihil aliud ex eis nobis provenit». Ed ora il momento della scelta esistenziale: «Et tamen eligimus ea propter felicitatem, in quantum per ea credimus nos futuros felices»[108]. È questa la zona del «rischio» esistenziale su cui deve portarsi la riflessione della prudenza per preparare la scelta e perciò creare lo spazio delle *Grenzsituationen* (Jaspers).

10. Il primato esistenziale cioè reale della volontà nella scelta della libertà – l'*appetitus boni in communi* è formale ed esula dalla sfera esistenziale – è pertanto l'esigenza primaria della vita dello spirito. Questo è anche attestato dall'eccellenza (*in ordine ad actum*) delle virtù morali su quelle puramente intellettuali: «Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum». Più precisamente ancora, la qualità buona o cattiva degli atti (virtuosi o viziosi) dipende dalla qualità della volontà che fa le sue scelte di conseguenza: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium. Et sic quod dicitur: "Quia Deus est bonus, nos sumus", refertur ad causam finalem»[109]. Il principio vale anche nel campo teologico: «Per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, ut dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens: et ideo – si badi bene (!) quando si vuole affermare l'eccellenza dell'intelletto – mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae vel fidei aut temperantiae»[110]. Sotto questa prospettiva, ch'è la situazione esistenziale della persona – quindi né puramente pratica né puramente speculativa – quale costitutiva e definitiva per l'esito finale del nostro essere e del significato ultimo della vita dello spirito, il primato della volontà non nuoce ma torna a vantaggio della stessa intelligenza[111] secondo una consonanza di scambievole integrazione.

La formula pertanto di quest'integrazione dialettica è fondata sulla distinzione dei tre piani di considerazione: formale, metafisica, esistenziale: – 1. *Formalmente* l'intelletto fonda tutta l'attività volontaria, ma più come «condizione» che come causa; è la volontà che muove se stessa. – 2. *Sotto l'aspetto metafisico* il bene ch'è oggetto della volontà ed il fine ch'è la perfezione finale comprende in sé il vero e le perfezioni di tutte le facoltà dell'uomo. – 3. Perciò *sotto l'aspetto esistenziale*, ossia del dinamismo dell'azione e della formazione della persona, mediante l'esercizio della libertà, la volontà tiene il primo posto

non solo come principio universale attivo movente ma anche, e soprattutto, come principio formale morale: *Homo dicitur bonus propter voluntatem bonam.*

Precisato il rapporto dialettico d'intelletto e volontà, ora toccherebbe investigare la natura profonda dell'attività volontaria dall'altra parte, cioè sotto l'aspetto – intravisto dal pensiero antico (stoici...) ed affermato dalla Scrittura – che l'uomo è fatto ad immagine di Dio e che quest'immagine risulta soprattutto nella volontà ch'è per eccellenza *causa sui* al nominativo, ossia attività originaria e originante. S. Tommaso, trattando della emanazione delle facoltà dall'anima, esclude che la volontà emani dall'anima tramite l'intelligenza[112] e con ciò la sottrae alla dipendenza dall'intelligenza in senso efficiente. Parimenti l'Angelico afferma che «... quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen *per reflexionem* efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest»[113]. Ma qual è la natura di tale riflessione: è riflessione dell'intelletto o della volontà? La riflessione dell'intelletto può essere tanto sull'atto del conoscere come sull'oggetto conosciuto e sullo stesso atto ed oggetto della volontà. E la riflessione della volontà? Sarà, per analogia, un *velle velle*, un *velle seipsam velle*, un *velle velle seipsam volentem volitum*... Si tratta però, mi sembra, di espressioni ancora formali, fin quando non si attinge la peculiarità della volontà come partecipazione dell'attività creativa di Dio come spirito, secondo il testo del Damasceno citato nel prologo alla I^{a}-II^{ae}: «Quia sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum (...), restat ut consideremus *de eius imagine*, *id est de homine*, *secundum quod et ipse est suorum operum principium*, *quasi liberum*, *arbitrium habens et suorum operum potestatem*» [Cf. Damascenus, *De fide orthodoxa*, lib. II, c. 12; *PG* 94, col 920]. La «imago Dei» è soprattutto la libertà!

* * *

Si può concludere intanto – ed era l'obiettivo primo di questi appunti – che la concezione tomistica della libertà non cade certamente sotto la formula dell'intellettualismo spinoziano, rimproverata dal Fischer: tuttavia un alone od uno sfondo quasi intellettualistico sembra innegabile. Ed in questa direzione rigida fu interpretato dalla scuola, sfociata alle volte nell'imprudenza di conclusioni conturbanti sul problema dell'elezione divina e della predestinazione[114] che ripugnano tanto al credente quanto all'uomo comune.

L'obiettivo secondo di queste note era un confronto fra la concezione tomistica, nel senso dinamico qual è stato delineato, e quella moderna: un confronto che può limitarsi a pochi cenni essenziali.

La prima osservazione è che per la filosofia moderna la libertà non è una «proprietà» dell'anima o di una sua facoltà (la volontà), ma essa costituisce l'essenza dello spirito stesso. La tradizione scolastica, ed anche quella tomistica, aveva interpretato (e fondato) la libertà riferendosi all'oggetto: il dominio che esercita la volontà sia sull'oggetto come sull'atto si attua mediante un giudizio d'indifferenza, cioè mediante il «distacco» dall'oggetto – ciò ch'è un modo piuttosto strano di *dominare* l'atto e l'oggetto per operare la scelta. Dove S. Tommaso parla di *inclinare* e di *inclinatio*, di *consilium* e d'*imperium*, e pertanto di esercizio di attività con la tensione e l'intensità dell'impegno per il bene (o per il male) – sembra non emerga nessuna tensione e nessuna dialettica e tutto viene riferito, sia per l'inizio come per il compimento, alla razionalità dell'atto libero. L'intellettualismo di questa posizione è rovesciato rispetto a quello di Spinoza e degli idealisti trascendentali. Due sono i momenti:

1. – *Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum*, *ad quem movet*, *sed etiam super iudicium a quo movetur.*
2. – *Proxima et immediata radix libertatis in voluntate est indifferentia iudicii in ratione*[115].

L'illustre tomista non può portare neppure un testo del Maestro dove si parli d'indifferenza come costitutivo della libertà, ma si fa forte del principio aristotelico a cui (nel suo contesto) ricorre anche l'Aquinate ma che il discepolo fraintende: «Totius radix libertatis est in ratione constituta». S. Tommaso spiega infatti l'originalità dell'atto umano, rispetto al comportamento istintivo dell'animale, per il dominio che ha la ragione sopra l'atto del giudizio: «Homo vero, per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum et ideo non est solum causa suipsius in agendo, sed etiam in iudicando et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo»[116]. Bene: ma come procede l'intelletto a questo giudizio? In quanto riflette sul suo atto e sull'oggetto. D'accordo. Ma poiché si tratta del giudizio ultimo pratico e spesso più propriamente di quello «practico-practicum», che ora si dice «esistenziale», l'intelletto (come si è visto) dipende dalla volontà la quale pertanto indirizza – già nella scelta esistenziale

del fine ultimo – l'intelletto o la ragione ad orientarsi in una ben definita direzione ch'è in funzione del fine (pre-)scelto. Ed è lo stesso S. Tommaso, mi sembra, a ricordare la strada giusta, cioè a spiegare la natura di siffatto giudizio: «Iudicium cui tribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis, nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis»[117]. In questo dinamismo della libertà, che investe la vita di ogni uomo appena possiede l'uso della ragione, è soprattutto il *passaggio* dall'aspirazione naturale, ancora indeterminata, alla felicità alla determinazione concreta della felicità ossia alla scelta del tipo di bene concreto in cui si vuole porre e cercare la propria felicità: qui la prima e l'ultima decisione spetta alla volontà. L'entrare *poi* in azione della ragione, per vagliare sia anzitutto i fini esistenziali e poi scegliere i mezzi adatti, suppone l'orientamento di scelta da parte della volontà stessa: questo, come si è detto, c'è chiaramente in S. Tommaso, e sorprende che i suoi commentatori lo lascino nell'ombra.

Importante ci sembra, per affermare la «mens Doctoris Angelici» sull'essenza della libertà, la spiegazione della differenza fra la libertà di Dio e quella dell'uomo: una differenza ch'è fondata sul *diverso modo* sia di essere come di conoscere: «Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari». Si noti ora l'assenza totale della *inclinatio* che è propria dell'*appetitus* in genere e quindi, e tanto più, dell'*appetitus rationalis* ch'è la volontà:

a) «Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit: scilicet naturam et vim cognitivam. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in ea non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, *ex nihilo principium sumens*; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum». È (mi sembra) l'argomento della III via, fondata sulla contingenza, applicato all'azione morale.

b) «Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est». Ma qual è la causa che in concreto li fa piegare? La conoscenza.

c) «Cognitio enim alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in angelis. *Homo habet cognitionem obumbratam et cum discursu veritatis notitiam sumentem*, unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando»[118]. Ma perché è caduto allora l'Angelo, la cui conoscenza – anche se finita – era chiarissima?

Bisogna pertanto osservare che la libertà, per quanto riguarda la sua *qualità* metafisica ch'è la capacità di scelta, è e deve essere identica in Dio e nelle creature spirituali ed è per questo che la creatura spirituale è detta «capax Dei»: la differenza è nella potenza operativa ch'è infinita in Dio e finita nella creatura, non nella libertà come qualità ch'è in sé indivisibile.

Confesso però che le espressioni tomistiche (specialmente del *De Veritate*), a cui ricorrono i commentatori, mi lasciano perplesso; p. es.: *a*) «Cum ad operationem nostram tria concurrant scilicet cognitio, appetitus et ipsa operatio, *tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet*», per concludere: *b*) «... *unde totius libertatis radix est in ratione constituta*. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium»[119]. Questo rigido parallelismo fra volontà e ragione con la dipendenza (quasi!) totale della volontà dalla ragione non solo va contro l'esperienza, ma distrugge la stessa responsabilità morale: ciò che i tomisti e S. Tommaso certamente non intendono di affermare.

Anzi S. Tommaso, richiamandosi al Damasceno e a S. Bernardo[120], attribuisce la «ratio imaginis» dell'uomo con Dio in modo speciale alla libertà. Il richiamo al Damasceno forma nientemeno (come si è visto) il tema programmatico di tutta la considerazione morale della *Prima Secundae*: «Quia sicut Damascenum dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum»[121]. S. Bernardo, che riassume la tradizione agostiniana, distingue tre libertà nell'uomo: «... a peccato, a miseria, a necessitate»; questa ultima è la *libertas arbitrii* ch'è rimasta nell'uomo intatta anche dopo il peccato al punto – a differenza di Kierkegaard, come si dirà – che «... si liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinat, isto non careat, voluntas vero sicut in bono ita etiam in malo aeque perdurat: aeque profecto et liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat». In esso consiste propriamente la *ratio imaginis*[122]: la «intellectualitas», ricordata dal Damasceno, e lasciata nell'ombra forse perché interessa direttamente le due altre libertà, cioè *consilii* e *complaciti* che sono state offese e diminuite dal peccato originale.

Certamente nella flessione al male nella creatura spirituale, e specialmente (solamente!?) nell'uomo, interviene la *obumbratio*: questa però, prima di essere la causa della scelta, sia giusta e virtuosa (merito)

oppure errata e perciò viziosa, è l'effetto della «inclinatio» che la volontà dà a se stessa e poi comunica, come si è visto, alle altre potenze e soprattutto all'intelletto il quale perciò giudica e guida in quanto già il soggetto cioè la persona si è orientato nella scelta con un atto di libertà[123]. In questo senso, bisogna riconoscere, la riflessione esistenziale di Kierkegaard ha visto meglio ossia in modo più metafisico e cristiano[124]. L'impianto della considerazione kierkegaardiana è molto semplice, squisitamente moderno e insieme profondamente cristiano.

1. *Il punto di partenza* è nel soggetto concreto ch'è l'io dell'uomo inteso come sintesi di finito e d'infinito e quindi come un rapportarsi dell'io con se stesso (la libertà come possibilità): «L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso. L'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso». Ma l'io dell'uomo, ch'è una creatura, è un rapporto inizialmente posto «da un altro» (Dio), a cui pertanto deve riferirsi l'io nel rapportarsi a se stesso: se non lo fa, cade nella disperazione (il peccato). Quindi l'io può ottenere l'equilibrio, la quiete, e rimanere in tale stato solo se, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero. Di qui la formula della salvezza della libertà: «Mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»[125]. È il momento esistenziale-metafisico. Sotto questo aspetto l'io (come il Singolo) non è semplice soggetto nel senso classico o idealistico, ma il principio tensoriale della scelta nella sintesi di finito e d'infinito ch'è lo spirito. Ciò corrisponde al «voluntas movet seipsam et per hoc movet alias potentias», ma aggiunge il preciso rapporto a Dio come fondante.

2. *Il punto di crisi* è il rapporto dell'io a Dio per la costituzione della libertà come realtà (il raddoppiarsi dell'io, come «essere davanti a Dio»). L'io, come principio del rapportarsi del (nel) rapporto, diventa in conformità della «misura» ch'egli assume per operare il rapporto stesso e può avere molti gradi: il primo è l'ignoranza di avere un io eterno (cioè spirituale), il secondo è la consapevolezza di avere un io in cui c'è qualcosa di eterno; ma qui si rimane ancora nell'immanenza ossia nella determinazione dell'io umano o dell'io la cui misura è l'uomo: «Ma una nuova qualità e qualificazione acquista questo io per il fatto ch'esso è un *io di fronte a Dio*. Quest'io non è più l'io meramente umano, ma è ciò che, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'*io teologico*»[126]. Per l'inizio dell'attuarsi effettivo della libertà non ci si può accontentare della vaga *apprehensio boni in communi* e della *inclinatio in bonum universale*, ma occorre impegnare la propria scelta mediante il riferimento della propria vita a Dio creatore del mondo ed a Cristo Salvatore dell'uomo: è questo l'impegno di una libertà come quella dell'uomo che ha una realtà e una struttura storica, dopo l'Incarnazione, il rapporto di Dio all'uomo in Gesù Cristo, l'Uomo-Dio.

3. *La caduta della libertà è opera della volontà.* Come S. Tommaso, (ma con più acuto senso esistenziale) anche Kierkegaard intende la volontà come «motor omnium» e può chiarire in un modo più pertinente e profondo la caduta nel male e nel peccato. Ecco: l'uomo, come spirito, è sempre in tensione, la sua vita non conosce tregua, è «attualità». E qui la cosa da rilevare è che la caduta nel peccato oscura la conoscenza e, se il peccato continua, cresce anche l'oscurità nella mente. La spiegazione è un saggio di profonda antropologia dialettica che supera e colma, a mio avviso, la lacuna che resta nella spiegazione tomistica, alla quale si accosta in modo impressionante[127].

a) *Rapporto diretto tra conoscere e volere*: «Dunque se un uomo, nello stesso momento in cui ha conosciuto il bene, non lo fa – allora si affievolisce il fuoco della conoscenza. E poi [si badi bene!] resta il problema che cosa pensa la volontà di ciò che si è conosciuto». È la volontà pertanto la remora dell'intelligenza.

b) *Posizione dominante della volontà*: «La volontà è un principio dialettico e tiene sotto di sé tutta l'attività dell'uomo. Se a questa non piace ciò che l'uomo ha conosciuto, non ne risulta certamente che la volontà si metta subito a fare il contrario di ciò che ha fatto l'intelligenza: opposizioni così forti sono certamente molto rare. Ma la volontà lascia passare un po' di tempo in modo da avere un *interim*, cioè: stiamo a vedere fino a domani come vanno le cose!». È l'indugio per evitare il «rischio» della scelta della fede («davanti a Dio»).

c) *Oscuramento volontario dell'intelligenza*: «Nel frattempo l'intelligenza si oscura[128] sempre di più e gli istinti più bassi prendono sempre più il sopravvento; ahimé, il bene si deve fare subito, appena conosciuto (ecco la ragione perché nella pura idealità il passaggio dal pensare all'essere si fa con tanta facilità, perché qui tutto si fa subito); ma la forza della natura bassa sta nel tirare le cose in lungo».

d) *Collusione dell'intelligenza e della volontà nel male*: «Quando così la conoscenza è divenuta abbastanza oscura[129], allora l'intelligenza e la volontà possono intendersi meglio; finalmente vanno completamente d'accordo, perché l'intelligenza ora ha preso il posto della volontà e riconosce ch'è perfettamente giusto ciò che vuole lei». Una volta che così l'intelligenza è soggiogata dalla volontà, ne assume la qualità e soprattutto la perversione in una simbiosi di compromesso e di complicità scambievole: «Una gran massa di uomini forse vive così: a poco a poco essi riescono ad oscurare la loro conoscenza etica o etico-religiosa che li vuole portare a decisioni o conseguenze che non garbano alla loro natura inferiore ed estendono invece la loro conoscenza estetica o metafisica, la quale, dal punto di vista etico, è distrazione». È il *divertissement* di Pascal in cui affoga ogni idealità morale e religiosa nel naufragio della libertà. A questo punto Kierkegaard mette in rilievo il «passaggio di qualità» fra la concezione socratica che il peccato è ignoranza, ossia che il peccato non esiste, e la concezione cristiana che il peccato è effetto di libertà ossia che «... l'uomo pecca non perché non abbia compreso il bene, ma perché non lo vuole comprendere». Cioè, mentre Socrate – e tutto l'intellettualismo antico e moderno – dichiara che chi non fa il bene, non l'ha neanche compreso, il Cristianesimo risale un po' addietro e dice che non l'ha compreso perché non l'ha voluto comprendere e questo perché non vuole il bene. La volontà perciò si è intromessa nel cuore dell'intelligenza e l'ha traviata.

Ma nella dialettica cristiana d'intelletto e volontà c'è una situazione ancora più grave in cui si consuma il tradimento consapevole dell'ideale: «E poi (il Cristianesimo) insegna che un uomo fa il male (questa è la vera ostinazione) sebbene comprenda il bene o tralascia di fare il bene benché lo comprenda. Insomma – conclude Kierkegaard – la dottrina cristiana del peccato è tutta piena di rimproveri contro l'uomo; essa è un'accusa, è il diritto di sporgere querela contro l'uomo che la divinità si permette di rivendicare»[130]. Quindi la responsabilità del bene e del male, per Kierkegaard come per S. Tommaso, fa capo come alla prima radice alla «voluntas bona vel mala» – concordi nella concezione cristiana della responsabilità come costitutivo morale della persona.

La differenza fra questi due sommi interpreti del mistero della salvezza dell'uomo è che Kierkegaard raccoglie il conflitto dialettico all'interno dell'io ch'è chiamato a decidere di se stesso, a scegliere la «qualità» del proprio essere nella tensione di tempo ed eternità davanti a Dio e davanti a Cristo. Immerso nel tempo storico, ch'è dominato dalla venuta dell'Uomo-Dio, l'io teologico ha di conseguenza due forme o tappe verso la salvezza: essere di fronte a Dio e essere di fronte a Cristo. L'io, allora, nel suo significato moderno come unità di coscienza ed autocoscienza, è il vero principio operante (*ut quod*, secondo gli scolastici) e le diverse facoltà sensibili e spirituali, compresi l'intelletto e la volontà, sono principi ausiliari (*ut quibus*, secondo gli scolastici). Per il pensiero moderno, e anche per Kierkegaard, l'uomo opera come un io cosciente e perciò l'autocoscienza non è semplicemente un *quid comitans o concomitans*, ma il vero *principium quod* della sfera esistenziale. Perciò, riprendendo il principio già enunziato sopra, cioè «più idea di Dio, più io», ora si deve aggiungere: «più idea di Cristo, più io». La struttura e consistenza dell'io dipende dalla «misura» che viene assunta: «Un io è qualitativamente ciò ch'è la sua misura. Nel fatto che Cristo è la misura, si esprime da parte di Dio con la massima evidenza l'immensa realtà che ha l'io; perché soltanto in Cristo è vero che Dio è meta e misura, ovvero misura e meta dell'uomo»[131]. Pertanto – e questa conclusione vale per la concezione cristiana di tutti i tempi perché per il Cristianesimo il tempo *post Christum natum* non è indifferente (adiaforon)[132], ma è diventato il kairoj della salvezza – se la fede in Dio come Assoluto metafisico e la fede in Cristo come l'unico Salvatore (Uomo-Dio) sono un punto di arrivo della libertà, esse costituiscono sul piano esistenziale anche il fondamento per attingere la verità della salvezza e la salvezza della libertà.

Epilogus brevis: «*l'esigenza esistenziale*» *della libertà*

1. La dialettica tomistica di intelletto e volontà nella fondazione dell'atto di scelta sta agli antipodi della dialettica moderna e di quella fichtiana ed hegeliana in particolare; in questa c'è l'identificazione assoluta d'intelletto e volontà così che l'uno *assorbe* l'altra, p. es. la Ragione in Fichte ed Hegel e la Volontà in Schleiermacher, la «esistenza» in Sartre...

2. Per la comprensione della posizione tomistica, anche restando fermo il primato formale dell'intelligenza sulla volontà, bisogna tener [in] conto l'esigenza moderna del posto certamente *aeque primario* che tiene nella dinamica dell'atto libero la priorità e pertanto la superiorità della volontà della *motio quoad exercitium*: «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite» (*De Ver.*, q. 22, a. 2 ad 5^{um}). Ci si chiede a questo proposito:

a) se si possa chiamare *motio* la comprensione da parte dell'intelletto e la presentazione dell'oggetto ch'è il bene e il fine.

b) Se si possa *a rigore* attribuire all'intelletto la «*comprehensio*» del bene e del fine.

c) Attribuendo (come sembra fare S. Tommaso) alla volontà la semplice *intentio finis in communi* cioè l'aspirazione alla felicità indeterminata ed al libero arbitrio la scelta dei mezzi (*electio est eorum quae sunt finem*), non si resta nell'ambito formale delle presenze come *principia quibus* e si lascia nell'ombra l'io come soggetto spirituale operante *ut quod?*

d) La scelta decisiva nella sfera esistenziale riguarda un *fine ultimo concreto* ossia un certo tipo di bene in cui ciascuno decide di porre e cercare la propria felicità cioè il tipo di felicità che preferisce; solo mediante tale *electio finis* in concreto l'uomo attua la propria moralità: la *inclinatio naturae* al *bonum in communi* la precede, la *electio mediorum* la segue ovvero la presuppone.

e) Anche S. Tommaso ammette che nella scelta concreta del *finis*, come la propria *beatitudo* in concreto, è la volontà di ognuno che decide liberamente e muove ossia guida in quella particolare direzione l'intelletto a convincersi del particolare fine (creato o increato) ed a suggerire ossia a scegliere di conseguenza i mezzi.

3. Tuttavia sembra che non manchino in S. Tommaso autentici spunti esistenziali (quasi) contrastanti il suo atteggiamento formale: *a*) Il rovesciamento anzitutto della formula aristotelica *causa sui* dall'ablativo al nominativo, ove s'intende ovviamente d'indicare il soggetto spirituale nel momento della scelta concreta del fine ultimo; *b*) Il primato del momento soggettivo sull'oggettivo nell'attuarsi della libertà come spiegazione del *causa sui* qualche volta sembra espressamente riconosciuto senza restrizioni: «Liber causa sui operatur et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem (il fine concreto e il soggetto concreto). Nam liber *propter se* operatur sicut proprium finem, et a se quia propria voluntate movetur ad opus»[133]; *c*) Anche nella considerazione della verità rivelata della creazione dell'uomo a immagine di Dio (*Gen* 2,7) l'Angelico accoglie l'esegesi dei Padri che vede la *ratio imaginis* dell'ultima sia nell'intelletto come nella volontà anzi qualche volta nomina la sola volontà: «Et homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos. (...) Non autem quantum ad corpus sed *quantum ad animam*, *quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis in quo magis assimilatur Deo quam caeterae creaturae*»[134]; *d*) Questa «ratio imaginis Dei in homine» è riferita espressamente *et aequo iure* sia alla conoscenza come all'amore di sé: «Alio modo (apparet similitudo Trinitatis in creaturis) secundum eandem rationem operationis et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, *sicut et Deus* et sic verbum et amorem sui producere et haec dicitur similitudo naturalis imaginis»[135]; *e*) Nella mirabile *circulatio* di mutua causalità fra intelletto e volontà, l'uomo per arrivare alla decisione definitiva (*deliberatio*) deve, come spirito finito e corrotto dal peccato, essere mosso da DIO: «... et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae»[136]. È l'aspetto sviluppato da Kierkegaard nella *Malattia mortale* (1848).

* * *

La nostra attesa conclusione è pertanto che la concezione della libertà in S. Tommaso, pur muovendosi nella scia dell'intellettualismo classico, ha degli spiragli notevoli per soddisfare all'esigenza moderna della principalità dell'io e di conseguenza dell'atto di scelta del «fine concreto esistenziale» come dialettica del doppio rapporto dell'io a se stesso e a Dio (Kierkegaard) ch'è fondamentale e costitutiva nell'atto di scelta. È vero che il giudizio «practico-practicum», con cui si attua l'*imperium*, è un atto della ragione, ma esso suppone la causalità della volontà che è sempre all'erta: «Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas»[137].

Una lettura, anche la più accurata e docile dei testi tomistici sul nostro arduo tema, specialmente della I^{a}-II^{ae}, troverebbe facilmente argomenti per temperarne sia l'interpretazione intellettualistica come quella voluntaristica della libertà. Resta comunque – e giova richiamarci alle precedenti considerazioni – che per S. Tommaso:

1) La volontà procede direttamente dall'anima per se stessa e non tramite l'intelligenza[138] e che...

2) «Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae»[139]. Che significa questo «aut»? è disgiuntivo o copulativo?

3) Il primato della volontà nella vita spirituale: «Voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis qui est Deo uniri. Tendit autem oratio

in Deum, quasi a voluntate caritatis mota...». E, completando questo testo di lì a poco: «Voluntas movet alias potentias animae in suum finem sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae intellectus altior est et voluntati propinquior; et ideo post devotionem quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum»[140].

4) E nel cristiano la virtù della religione è alle dipendenze delle virtù teologali – fede, speranza, carità – secondo il criterio di subordinazione dei mezzi al fine: «Semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum et ideo suo imperio causant actum religionis quae operatur quaedam in ordine ad Deum». E fra le virtù teologali primeggia la carità: «... quia charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi»[141].

5) Ora anche la speranza e la carità, come virtù teologali, appartengono alla volontà, la fede come adesione infallibile alla prima volontà appartiene all'intelletto, *ma in quanto anch'essa è mossa dalla volontà* (elevata dalla grazia): «Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum»[142].

E pure anche qui spunta l'influsso aristotelico: «Liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate ut in Primo dictum est. Et tamen charitas non est in voluntate ratione liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis ut dicitur in II Ethic.[143]. Unde charitas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio»[144]. Il problema esistenziale della libertà sembra ora pertanto concentrarsi sull'*instinctus* al quale S. Tommaso attribuisce (come in sé evidente) l'origine prima del movimento della volontà nell'ordine sia naturale come soprannaturale.

6) Se già al livello dell'ordine naturale l'uomo ha bisogno di fare il primo passo della libertà in virtù di un «divino istinto» che precede la riflessione, questo vale tanto più al livello della vita soprannaturale; non a caso l'Angelico usa il termine di «ulterior instinctus», «quidam superior instinctus», «instinctus Spiritus Sancti»[145], il quale sta al fondo del dinamismo della vita soprannaturale della grazia e della virtù teologali. Qui entra la teologia dei «doni dello Spirito Santo» nella quale la libertà dell'uomo, elevata dalla grazia e dalla carità, attinge la massima docilità alla mozione divina e la conformità alla vita divina. A noi interessa l'importanza decisiva dell'«instinctus divinus», misterioso ma necessario per S. Tommaso: «Dona sunt quidem habitus perficientes hominem *ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti*; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad oboediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis ita *omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei*, *sicut a quadam superiori potentia*»[146]. I doni sono delle «disposizioni» per ricevere la divina mozione: «Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae»[147]. Ma nulla o troppo poco si dice sulla natura dello «instinctus» e del suo rapporto alla libertà che nella vita della grazia viene liberata ad una libertà superiore cioè alla partecipazione propria della vita divina.

Sotto l'aspetto esistenziale quindi l'*instinctus divinus* ci ha fatto avanzare molto a chiarire la dialettica tomistica della libertà. Questa dialettica deve presentarsi, ci sembra, nella linea dell'anima *imago Dei* e quindi della «partecipazione» della libertà creata alla «creatività per essenza» ch'è propria di Dio. Nulla vieta di pensare – e concludo – che questo «divinus instinctus» operi mediante quella misteriosa totale presenza di Dio «... in profundissimo et occultissimo animae fundo» al quale, con Taulero, abbiamo accennato nel prologo.

III - IL TRASCENDENTALE ESISTENZIALE E IL FONDAMENTO DELLA LIBERTÀ (LA FINE DELLA METAFISICA E L'EQUIVOCO DELLA TEOLOGIA TRASCENDENTALE)

La filosofia contemporanea si è ormai adagiata nelle sue scelte che non oso dire «definitive», poiché nulla al mondo – e tanto meno nel turbinare delle culture e meno ancora nella dialettica della riflessione che è la filosofia – può dirsi definitivo. Rispetto però sia ai sistemi dell'Ottocento e alle chiarificazioni di fondo degli inizi del Novecento per opera soprattutto dell'idealismo, le filosofie contemporanee si sono calate completamente nella vita eliminando alla radice ogni riferimento al logos e togliendo perciò alla filosofia il suo seggio ed ogni diritto ad avere un seggio nel consorzio delle discipline che guidano ed orientano l'uomo nel suo destino. La denunzia che Heidegger ha fatto del fallimento della filosofia, a causa dell'oblio dell'essere che inficia il pensiero occidentale fin dalle origini, ha dato via libera all'ateismo positivo dell'esistenzialismo, dello strutturalismo, del positivismo logico, del marxismo, e simili, dove l'uomo nel suo agire più non esce da se stesso né entra in se stesso ma semplicemente muove se stesso per se stesso, inizio e scopo di se stesso come identità in tensione sempre aperta di atto e contenuto. È l'uomo senza dimensioni che può pretendere di adeguarsi alla storia perché il suo essere è il «tempo».

L'essere che per Kant non era un «predicato reale»[148], perché si risolveva nella copula del giudizio, è stato calato nel tempo e riportato al fondamento, la verità diventa la semplice effettualità o presenza, la libertà si manifesta nell'apertura illimitata di tale presenza.

Ogni dualità e ogni dualismo sono scomparsi cioè superati nella dialettica di presenza-assenza: soggetto-oggetto, verità-errore, bene-male... così come mondo-io, individuo-società, esterno-interno... e qualsiasi plesso di opposti, teoretico e pratico, si risolvono nel porsi stesso della loro necessaria appartenenza che è appunto fondata sulla inclusa e includente finitezza dell'essere. Ma anche a proposito di tale finitezza dell'essere a cui è giunta ed in cui si muove la filosofia contemporanea, bisogna intendersi. Non si tratta ormai di considerare tale finitezza, come supponeva il materialismo specialmente moderno, il risultato di una confutazione od eliminazione polemica del dualismo spiritualistico e quindi di una critica diretta dell'esistenza dell'Assoluto. Gli stessi filosofi marxisti non polemizzano più – salvo quelli che sono a guinzaglio della politica – contro l'esistenza di Dio. Non c'è stata e soprattutto non ci sarà più battaglia su questo punto: si tratta ormai che Dio esula dall'orizzonte intenzionale, che il suo problema non ha più senso ovvero, secondo l'espressione di Sartre, che ogni riferimento religioso è diventato inutile e indifferente ossia «anche se Dio ci fosse, questo per l'esistenza ch'è libertà non cambierebbe nulla»[149]. Perciò il finito di cui oggi si parla non ha più significato negativo ed a rigore non è né finito né infinito, è semplicemente equivalente all'essere ovvero all'attuarsi di quella realtà ch'è l'esistenza umana. È perciò nell'uomo stesso che ricade tutto il peso del fondamento il quale non è più da considerare un Dio rovesciato, come pensava Feuerbach, ma è semplicemente il «luogo trascendentale dell'evento». In termini tradizionali si può dire che l'essere dell'uomo è l'identità autoponentesi di essenza e di esistenza.

La storiografia più accreditata del pensiero occidentale ha lasciato nell'ombra, ma a torto, questa celebre distinzione che ha tenuto in fermento – soprattutto dal tempo di S. Tommaso fino all'averroismo del Rinascimento – la filosofia occidentale: l'errore di siffatta storiografia è stato, come già aveva ammonito Hegel nella *Einleitung* alla *Phänomenologie des Geistes* (1807), di voler fondare la filosofia a partire da un esame previo della facoltà del conoscere oppure, come precisa ora Heidegger, nell'aver identificato il problema della verità (*Wahrheit*) con quello della «certezza» (*Gewissheit*)[150]. Se si vuol uscire dall'impasse dell'essere che si contrappone al pensiero e dall'ostacolo della norma che pretende giudicare l'azione, non resta che «togliere» appunto ogni dualismo e fare il «punto d'impostazione» (*Ansatzpunkt*), ovvero il «cominciamento» (*Anfang*)[151] come diceva Hegel, con l'identità di essere e pensiero, ch'è identità di senso e intelletto come anche di pensiero e volontà e di azione e libertà. A questo modo però – a differenza di Hegel e di qualsiasi sistema realista o idealista – inizio e compimento coincidono, non perché l'atto è in se stesso infinito (Gentile), ma proprio perché ogni attuarsi è e non può essere di volta in volta che finito, appunto perché è un attuarsi temporale come esige l'essere-nel-mondo. L'importante allora in questa *resolutio fundamentalis ad fundamentum*, operata dal pensiero contemporaneo, è il ritorno a Kant ma in senso opposto

al *zurück zu Kant* del neokantismo che faceva leva sul dualismo di forma e contenuto, per contrastare il passo all'idealismo: è un ritorno, se così può dirsi, di capovolgimento totale dell'asse speculativo. Il fondamento – ch'è insieme contenuto, struttura e norma regolativa – non è più riferito né all'Io penso delle categorie o delle Idee trascendentali e tanto meno all'assoluto come Concetto o Tutto trascendentale, ma è l'attuarsi *del* tempo come manifestarsi impersonale, come lasciarsi essere, come accadere e accadimento puro...: in breve, come identità di effettualità-verità-libertà.

Commentando perciò la tesi che Kant ha posto a fondamento della sua critica dell'argomento ontologico: *Sein ist kein reales Prädikat*, con cui si nega che il *Sein* sia «reale» (perché semplice copula del giudizio) – perciò indica «... solo la posizione di una cosa e di certe determinazioni in se stesse» (*bloss die Position eines Dinges*, *oder gewisser Bestimmungen an sich selbst*) – Heidegger osserva: «Lo "è" (*ist*) non dice nulla di "ciò" (*was*) che la pietra è come pietra, esso dice però "che" (*dass*) qui, ciò che appartiene alla pietra, esiste, è»[152]. Il testo mostra chiaramente il passaggio – tramite l'operazione dello *Ich denke überhaupt* di Kant – dall'essenzialismo della Scolastica all'esistenzialismo fenomenologico. Nella Scolastica il reale è interpretato mediante il plesso di *essentia-existentia*, l'*essentia* è il «contenuto» (fondamentale) dell'ente e la *existentia* il «fatto» della sua realtà: l'ente è la *essentia* realizzata a partire dalla creazione divina.

Abbandonata la creazione divina e la prospettiva metafisica della trascendenza e trasferito all'uomo col *cogito* il fondamento della verità come presenza dell'essere dell'essente, ecco che il problema della verità dell'essere non s'interroga più a partire dal rapporto di *essentia-existentia* nel senso di passaggio dalla possibilità alla realtà, ma a partire dall'Io (*cogito*, *volo*) in quanto l'Io è essenzialmente rapporto (autocoscienza) ossia in quanto esso (l'Io) opera quella presenza delle funzioni che sono chiamate a fondare il *dass* ch'è il fatto o la fattualità della presenza – o la «posizione della cosa» come dice Kant.

Cerchiamo di chiarire il significato di questa terza rivoluzione copernicana del pensiero dopo quelle della *substantia cogitans* del razionalismo che ha fatto la sterzata decisiva e dello *Ich denke überhaupt* che ha indicato la strada definitiva. La terza rivoluzione si è operata mediante appunto il capovolgimento del rapporto di *essentia-existentia*. Per Heidegger infatti «... la distinzione di *essentia* (*Wesenheit*) ed *existentia* (*Wirklichkeit*) domina da un capo all'altro nel suo sorgere essenziale il plesso della storia occidentale e della storia ch'è determinata completamente in senso europeo». Che significa mai questo per la risoluzione nel fondamento? Significa, precisa Heidegger, propriamente che tale distinzione costituisce e dà la prova palmare della perdita e dell'oblio dell'essere da parte del pensiero occidentale il quale a partire da Platone dice: l'essenza precede l'esistenza[153]. A suo avviso la distinzione suddetta di *was* e *dass* ossia di *essentia* ed *existentia* è la versione della distinzione che Aristotele pone fra il ti estin di una cosa e lo oti estin cioè il fatto ch'esiste della medesima[154]. E commenta osservando che dalla comprensione di questa distinzione ossia dalla capacità di dare una spiegazione del dove e come (*wo und wie*) sorge e del come e dove si stabilisce questa distinzione dipende la capacità di rinnovare la portata della questione preliminare: «Che significa pensare?»[155]. Pensare significa infatti, nella tradizione occidentale, avere un soggetto cioè questo che un soggetto ha di contro a sé un oggetto (*gegen-stand*). Ed ecco la struttura trascendentale di siffatta situazione: «All'oggetto appartiene soprattutto il contenuto (*Was-bestand* = il ciò che sussiste: *essentia-possibilitas*) e lo stare di ciò che sta di contro (*existentia*)»[156]. In un mondo come quello classico che conosce solo il sorgere e il tramontare, il nascere e il perire, vale il principio di Anassimandro: «Dalle cose da cui gli enti hanno l'origine qui esse devono anche trovare la rovina secondo necessità, le cose infatti si pagano a vicenda la pena e l'ammenda per la loro ingiustizia»[157]. Sia l'essenza come l'esistenza delle cose rimangono qui senza rapporto di fondazione, poiché l'unico rapporto delle cose è quello di darsi il cambio nello «andare a fondo», a pagare ciascuna il fio del comune destino col proprio perire e l'uomo non si distingue né può emergere se non perché e in quanto può comprendere il rovinare del proprio essere. È questo, secondo Heidegger, il motto fondamentale (*Grundwort*) del pensiero occidentale che prenderà presto l'avvio pochi decenni più tardi con Parmenide il quale pensa l'essere dell'ente, come farà anche Aristotele, non a partire dalla copula del giudizio ossia dall'attività (riflettente) del soggetto ma come energeia la quale è separata da un abisso dalla *actualitas* dello *actus purus* della Scolastica medievale. Egregiamente commenta Heidegger: «Lo estin di Parmenide però non significa lo "è" (*ist*) della copula della proposizione. Esso nomina lo eon, il presente del presente. Lo estin corrisponde alla pura esigenza dell'essere prima della distinzione in una prima e seconda ousia, in *existentia* ed *essentia*». E subito commenta: «L'esigenza dell'essere che parla in questa parola, determina la filosofia nella sua essenza. La filosofia non è originata dal mito. Essa comincia solo dal pensiero nel pensiero. Ciò è, in quanto l'essere si mostra. Ma la caduta del pensiero nelle scienze e nella fede è il cattivo plesso (destino) dell'essere»[158]. La caduta dell'essere quindi si attua già in Aristotele con la distinzione della sostanza in prima e seconda e con la distinzione perciò di *essentia* ed *existentia*, di logica e metafisica.

Il risultato di queste riflessioni per la nostra ricerca è che la distinzione di essenza ed esistenza è la formula rivelativa della perdita dell'essere ed al suo sorgere ed al suo affermarsi nel pensiero occidentale seguono le fasi di questa perdita e l'approfondirsi senza speranza del nichilismo. Questa pseudo-distinzione – che afferma in realtà l'identità reale di essenza ed esistenza – attesta l'invasione del nominalismo nella speculazione per finire a significare l'essenza il contenuto possibile o reale di una cosa e l'esistenza la sua realizzazione, il fatto cioè ch'essa è in natura e la possiamo incontrare e verificare nella realtà. Una considerazione in sé ovvia, ma che significa l'abdicazione al fondamento se invece di essere il punto di partenza per la ricerca appunto del fondamento essa pretende di esprimere la risoluzione o «Diremtion» originaria del reale e pertanto il plesso fondamentale della verità. Manca ancora, fuori degli accenni sparsi di Heidegger che stiamo raccogliendo, una ricerca di fondo su questo aspetto o plesso semantico, ch'era di solito riservato alla Scolastica, ma che in realtà forma il punto di crisi permanente del pensiero occidentale e ne caratterizza le tappe più significative: in Scoto e Suárez per la dissoluzione del pensiero patristico e tomistico e per l'avvento del razionalismo teologico, in Spinoza per l'affermazione del panteismo speculativo, in Kant per la costruzione dell'apriori, in Hegel con la distinzione di *Sein-Schein* e *Wesen-Erscheinung* per la fondazione della dialettica. Il malinteso rispunta nel suo plesso dissolvente perfino in Nietzsche: «La guisa come l'essente nel Tutto, la cui essentia è la volontà di potenza, esiste, è "l'eterno ritorno del simile". Ambedue i termini fondamentali della metafisica di Nietzsche, la "volontà di potenza" e "l'eterno ritorno del simile", determinano l'essente nel suo essere secondo l'idea che fin dall'antichità è di guida per la metafisica, lo *ens qua ens* nel senso di *essentia* ed *existentia*»[159]. Si può dire che la mediazione implicita di Spinoza grazie all'unità della sostanza con gli attributi e i modi, l'implicita mediazione di Kant con l'opposizione di fenomeno e noumeno, e poi la mediazione esplicita degli opposti svolta da Hegel a tutti i livelli della riflessione mediante «l'enorme potenza del negativo», segnano le tappe decisive della perdita dell'essere come fondamento già iniziata nel pensiero greco. Vediamolo nei suoi momenti più significativi.

Il contenuto dell'essere (*Was-sein*, to ti estin) e il fatto di essere (*Dass-sein*, to estin)[160] coincidono nella loro diversità con la distinzione che dappertutto sostenta la metafisica e che nella distinzione platonica di ontwj on e di mh on si afferma per la prima volta e insieme definitivamente anche se capace di trasformazione fino all'inconoscibilità[161]. Ed ecco l'analisi heideggeriana di questo passo decisivo fatto da Platone per l'avvento della distinzione di essentia ed existentia e la perdita dell'essere.

Lo ontwj on, egli osserva, l'essente che è «veramente» nel senso della alhqeia, è il «volto» (*Gesicht*), l'aspetto presente. In tale presenza si mostrano unitamente principalmente il ciò *che* (*was*) un essente è e il fatto *che* (*dass*) esso è, cioè la presenza dell'aspetto. Il «vero mondo» è deciso in anticipo nel suo «che» (*dass*) [nel fatto che esiste]. In quanto esso però si distingue come ciò che è vero contro l'apparente e questo *mostra* lo essere del ciò (*Was-sein*) solo confusamente e di conseguenza non è verace, ma insieme non è nulla, bensì è un essente, viene nel mh on proprio il fatto «*che esso è*» nella sua invadenza, nel denudamento (*Entblössung*) del puro «volto», in cui appare il «ciò». È qui, secondo Heidegger, la caduta radicale dell'essere e l'origine della deprecata distinzione di *essentia* ed *existentia*: con e nella distinzione di ontwj on e di mh on si distinguono to ti estin e to estin (il ti e l' oti). L'essere di fatto (*Dass-sein* = il fatto di essere) diventa il distintivo di volta in volta del questo (particolare) (tode ti) e del singolare (ekaston), il quale però di volta in volta mette in mostra il ciò (*Was*) dell'essere e soltanto con questo determina il «fatto» (*Dass*) di essere e quindi un essente che di volta in volta è in atto. In altre parole la sfera originaria della verità dell'essere come atto è soppiantata dall'essenza come contenuto, che s'intromette a mediare l'essere stesso subordinando (come si vede bene in Hegel) la fondazione della verità di essere alla mediazione dell'essenza: di qui il sorgere di dualità nella metafisica di principi e attributi e modi dell'essere che rendono impossibile il recupero della verità ed inevitabile il nichilismo.

Heidegger infatti congiunge strettamente la coppia platonico-aristotelica, con cui e sorta la metafisica, con la coppia sopraindicata di Nietzsche con cui la metafisica è stata liquidata. La idea, egli spiega, diventa espressamente eidoj nel senso di morfh di una ulh, precisamente in modo che la entità (*Seiendheit*) è trasferita nel sunolon senza che quella distinzione (di ulh e morfh) venga tolta. Heidegger qui rimanda ad Aristotele per il senso originario di morfh (*Phys*., lib. II, c. 1), fondamentalmente diverso dalla distinzione (scolastica, penso) di materia e forma. Essa prende rilievo d'ora innanzi e principalmente mediante l'interpretazione teologica della concezione della creazione in forme molteplici (*existentia*, *essentia* e il *principium individuationis*). Il contenuto e il fatto di essere con la crescente indiscutibilità della entità sfumano in vuoti «concetti di riflessione» e si mantengono pertanto in una forza tanto più rigida, qual è evidentemente la metafisica. L'accenno ch'è fatto qui da Heidegger al concetto di creazione è molto rozzo, poiché la creazione non si rapporta alla sintesi di materia e forma ma abbraccia la totalità del reale, e interessa perciò gli stessi esseri spirituali come l'anima umana e gli spiriti puri. Heidegger non conosce, come ora vedremo, che la distinzione di *essentia* e di *existentia* ch'egli identifica con la composizione di

materia e forma[162]. In questo egli compie un doppio grave errore: anzitutto d'identificare precisamente la distinzione (composizione) metafisica di *essentia* ed *esse* con la distinzione (composizione) fisica di materia e forma poi di generalizzare, estendendolo indistintamente a tutta la filosofia occidentale, il semantema di essentia ed existentia che ha contrassegnato la caduta dell'essere. Egli ignora, o mostra d'ignorare, i molteplici tentativi del recupero dell'essere di Parmenide da una parte con la teologia patristica la quale sulla scorta di Filone interpreta il biblico *sum*, *qui sum* (*Es* 3,14) in senso strettamente metafisico cioè nel senso che solo Dio è l'*Ipsum esse subsistens*, mentre tutti gli altri enti che da lui dipendono sono per partecipazione: dall'altra parte egli trascura i tentativi dell'ultimo neoplatonismo greco (spec. Proclo) ed arabo (Avicenna) per far emergere l'*esse* su ogni essenza e forma come atto primo e profondo di tutto ciò che esiste[163]. Heidegger non è riuscito a svincolarsi dalla linea di Kant-Hegel.

* * *

Il merito di Heidegger ed il significato epocale della sua opera di critica filosofica è nella denunzia dell'oblio dell'essere che inficia tutto il pensiero occidentale ossia della sua piega essenzialistica in quanto l'ente è stato di volta in volta nelle varie filosofie interpretato a partire dall'essenza lasciando nell'oscurità e appunto nell'oblio crescente l'essere stesso[164]. Tale oblio ha provocato prima la perdita del fondamento con la coppia di *essentia-existentia* e poi il sorgere del *cogito* moderno il quale a sua volta si è realizzato come un *volo* che ha toccato il suo vertice nella volontà di potenza di Nietzsche: esso è responsabile di aver provocato il dominio incontrastato nell'epoca moderna della scienza e della tecnica, alla cui violenza aggressiva e corrosiva Heidegger ha dedicato ripetutamente analisi esemplari[165]. Il merito effettivo ovvero il significato speculativo della ricerca di Heidegger è nella rivendicazione dell'atto (ἐνέργεια) ch'egli viene perseguendo nel suo «opus maius» dedicato a Nietzsche, dalla quale emerge ad un tempo – come si vedrà – ch'egli stesso ricade, perché ripete sia pure capovolto l'equivoco e l'aberrazione, da lui giustamente denunziata, della distinzione di *essentia* ed *existentia*. L'ulteriore analisi che Heidegger dedica a questo punto cruciale mostra all'evidenza che anch'egli si trova nella scia di siffatta perdita e caduto in una forma non casuale ma necessaria, non tanto come un ritorno o ricupero di Parmenide ma come il tramonto definitivo dell'essere parmenideo nel *cogito* moderno, ridotto cioè interpretato come puro apparire[166]. Ossia si tratta in Heidegger di un essere – come si vedrà fra poco – ch'è aldilà o al di qua, se così piace, di ogni dualismo in quanto esso rimanda semplicemente al nulla come al fondamento. È questo il significato di ciò che Heidegger indica come il «passo indietro» (*der Schritt zurück*)[167] della metafisica per il superamento del nichilismo portato, come si è visto, dalla co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) di *essentia* ed *existentia*[168]. Il passo indietro è dall'essente riportarsi all'essere come nel fondamento.

Ma quale essere? È possibile ricuperare ancora l'essere di Parmenide ch'è andato perduto nella storia del pensiero occidentale? Non si tratta di ripetere la posizione storica di Parmenide, ribatte Heidegger il quale del resto fa risalire allo stesso Parmenide l'inizio della deviazione dell'esigenza della verità con la posizione dualista dell'opposizione di ἀλήθεια e δόξα. Infatti da essa è sorta l'opposizione dei νοητά e degli αἰσθητά, che ha introdotto l'opposizione del sensibile e dell'intelligibile come due sfere e mondi distinti: si tratta invece di soddisfare alla lettera l'esigenza del principio di Parmenide che «solo l'essere è e il non-essere non è». Per ottenere questo occorre togliere di mezzo ogni dualismo e stabilirsi nell'identico col mettersi davanti all'essere, con accogliere l'essere come atto semplicemente ossia come pura «presenza del presente». La perdita ovvero l'oblio progressivo di quest'esigenza è caratterizzato da una serie incalzante di trasformazioni sia nel pensiero classico come nel pensiero moderno, che Heidegger elenca in due gruppi ternari.

Nell'antichità: 1) La trasformazione della «verità» (ἀλήθεια = manifestazione) in oggettività, di qui la dualità di oggetto-soggetto; 2) La trasformazione della «idea» (ἰδέα = visibilità) in causalità, fondata sulla causa finale (ἀγαθόν)[169], con la dualità di causa ed effetto; 3) Trasformazione dello «atto» (ἐνέργεια = essere in opera) in *actualitas* (ἐν-ἔργῳ) da cui la dualità di attualità e possibilità che porta a termine le due dualità precedenti e sta a fondamento della distinzione di *essentia* ed *existentia* in cui si consuma la perdita dell'essere, come si è visto. Ma tanto in Parmenide come in Eraclito, in Platone come in Aristotele si afferma comunque – malgrado l'oblio già in atto – l'esigenza dell'essere come presenza e come atto.

Ma l'oblio dell'essere, che risulta decisivo e determinante per la filosofia occidentale, viene operato secondo Heidegger in modo irreversibile nel pensiero patristico e medievale mediante la concezione dell'essere riferito alla creazione ovvero come effetto di «produzione», grazie all'analogia dell'artefice: di qui la dualità esterna all'ente di causa e causato e la concezione del conoscere come «rappresentare», in cui già si presentisce il cammino risolutivo del pensiero moderno. Anche questo procede oltre nell'oblio dell'essere, portando a termine il processo della Scolastica ma capovolgendo l'asse della riflessione cioè dall'oggettività alla soggettività. Anche qui egli indica, in un modo un po' artificioso ma istruttivo, tre tappe

in cui la soggettività percorre il suo cammino e l'istanza iniziale della certezza del conoscere, a partire dal dubbio o *cogito* incondizionato (Cartesio), e si trasforma gradualmente nel *volo* come agire incondizionato (Kant e idealismo). Ecco queste tappe[170]:

1) Trasformazione della *veritas* oggettiva, fondata sulla realtà della creazione divina, nella *certitudo* soggettiva fondata sulla spontaneità ponente del soggetto stesso: come atto dello *ego cogito* (Cartesio), come *perceptio-appetitus* o attività della monade (Leibniz).

2) Trasformazione della *veritas-certitudo* del razionalismo nella oggettivazione attiva, cioè come attività trascendentale (*Ich denke überhaupt*) del soggetto (condizionata in Kant dalla «materia» dell'esperienza, assoluta nell'idealismo specialmente in Hegel).

3) Infine trasformazione della *veritas-certitudo* in volontà pura, volontà di volontà, volontà di potenza (Nietzsche) oppure come «volontà di fare» (marxismo, esistenzialismo, pragmatismo, neopositivismo logico, civiltà della tecnica...)[171]. Qui il plesso della verità (logoj thj alhqeiaj) va completamente perduto: l'essere è definitivamente perduto poiché non è in nessun modo un «presentarsi», un «manifestarsi»... ma un puro fare, produrre, realizzare[172]... che ora ha per causa non più Dio ma l'uomo. Il nocciolo di tali trasformazioni, sia nel pensiero cristiano come nella filosofia moderna, è il capovolgimento nell'interpretazione dell'essere della realtà dal senso originario di «presenza» a quello derivato di causalità.

È su questo carattere estrinseco di causalità che si spiega ora anche l'interpretazione di *existentia* nel plesso della distinzione di *essentia* ed *existentia*. «Existentia» per Aristotele è un «fatto» cioè il fatto che una cosa è un «ente fuori (della mente) e separato»[173]; ciò che così sta fuori, è *exsistens*, in quanto è stato ovviamente causato. La *ex-sistentia* allora si chiarifica con *actualitas* (o n energeia) e questa rimanda alla *causalitas*, come si è detto. E Heidegger qui non trova niente di meglio per caratterizzare l'oblio dell'essere, che sta all'inizio e diventa sempre più chiaro nello sviluppo della metafisica, se non di citare per esteso la definizione della *existentia* che si trova in Suárez: «Esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae»[174]. E Heidegger commenta con vigore e con ragione: «La ex-sistentia si rapporta conforme alla distinzione portante nell'essere sempre ad un'essenza... Ex-sistentia è perciò (la) actualitas nel senso della res extra causas et nihilum sistentia, l'effetto di una efficienza che trasferisce qualcosa nell'esterno di una causazione e realizzazione nella realtà prodotta e così il nulla (cioè la mancanza di realtà) è superato»[175]. Perciò Heidegger parla di un cambiamento essenziale nell'essenza della verità così che si viene a costruire un proprio primato (*Vorrang*) dell'uomo dentro il reale. Ambedue le realtà allora, Dio (creatore) e l'uomo sono, come essenze conoscenti, metafisicamente i portatori della verità e formano quindi la realtà del sapere e della certezza, ma a partire sempre dall'agire: Dio come creatore della propria cultura (p. 422). Per questo, conclude Heidegger, la cultura moderna anche là, dov'essa diventa miscredente, è cristiana (p. 427). Così non solo il Cristianesimo e il pensiero cristiano, ma anche la cultura ed il pensiero moderno si trovano coinvolti in un identico destino: il nichilismo. Allora, una volta che la filosofia si è completamente svuotata fino ad annientarsi, se non vuole rassegnarsi a scomparire per sempre, essa deve cambiare strada: non le resta che esprimere tutti quei principi o presupposti che l'hanno portata alla rovina, quali sono stati fin qui indicati.

* * *

Heidegger perciò non si «preoccupa» di presentare un plesso di principi come Aristotele, di affermare un metodo come Cartesio, di disporre un cominciamento come Hegel...: non si preoccupa, perché non ha una occupazione o preoccupazione ma il suo oggetto unico è l'essere stesso, che si fa presente – esso è tutto per l'uomo, occupazione e preoccupazione in quanto è precisamente «apertura» incondizionata e l'uomo si costituisce in verità nel varco sempre aperto di quest'apertura, ch'è l'essere come puro presentarsi, manifestarsi, darsi senza posa...[176]. Qui l'uomo non è né al centro, né alla periferia della verità dell'essere: è piuttosto il guardiano e luogotenente dell'essere. Heidegger perciò respinge energicamente per il suo pensiero, e giustamente anche a nostro avviso, la qualifica di «umanismo» nel senso tradizionale: nel senso greco dell'uomo microcosmo, nel senso della teologia biblica dell'uomo creato a immagine di Dio[177], nel senso della teologia hegeliana che «Dio senza il mondo e senza l'uomo non è Dio», neppure e tanto meno (sotto quest'aspetto) nel senso feuerbachiano, marxiano, sartriano... ove l'uomo costituisce l'alpha e l'omega ossia il principio e il compito della vita, della storia, della rivoluzione... L'uomo diventa umano, secondo Heidegger, non per il ripiegarsi su di sé nella propria soggettività, ma unicamente e principalmente per il

riferirsi o meglio con l'aprirsi all'essere. Qui al centro sta non l'uomo né Dio, ripetiamo, non la società né la storia come un Tutto, ma la fusij nel senso greco arcaico del continuo sorgere (e tramontare) della presenza del presente con la differenza che ora la alhqeia è senza mistura di doxa. E questo «accade» non tanto perché l'uomo ha in sé le forme del conoscere od i principi (soggettivi) per elaborare conoscenze, ma perché l'esistente ch'è l'uomo subito si volge all'essere dell'essente perché già si trova in mezzo ad esso.

Ecco allora, spiega Heidegger, che dal momento che l'essente comincia a dispiegarsi nel Tutto nella guisa della soggettività, anche l'uomo è diventato soggetto. E questa maniera della soggettività è la «libertà» (*Freiheit*). Che significa questo termine, che riassume l'originalità del pensiero moderno, nella prospettiva di Heidegger? Si deve rispondere che la libertà è il suo unico trascendentale cioè il trascendentale di fondamento dell'esistenza, mediante il quale si opera il superamento sia dell'oggettivismo come del soggettivismo formale per il ricupero della verità come «non-nascondimento» (*Unverborgenheit*) ch'è la formula negativa della verità alla quale corrispondono le formule positive della libertà nel senso di apertura, disvelarsi, lasciar-essere... Per affermare questo, occorre riportarsi all'intima ispirazione del pensiero heideggeriano che vuol essere solidale sia col principio classico della verità come con la rivendicazione moderna della libertà.

È sintomatico che in uno scritto di recente pubblicazione Heidegger sia ricorso alle *Ricerche filosofiche sulla libertà* di Schelling[178] e ch'egli le consideri come l'apice del pensiero moderno, e non a torto, per sbloccare l'*impasse* dell'ultimo dualismo cioè quello di libertà e necessità e per fondare quell'identità aperta di libertà-necessità ch'è la coincidenza di spontaneità e libertà la quale sta al di sopra sia della libertà come della necessità formale. Il determinismo formale, enunziato dal razionalismo illuministico (Spinoza-Leibniz-Wolff...), diventa nello storicismo idealistico il determinismo reale. Schelling perciò nega espressamente la libertà di scelta secondo la concezione tradizionale poiché «... mediante la libertà si viene ad affermare, accanto e fuori della potenza divina, una potenza per principio incondizionata la quale è impensabile secondo quei concetti. Come il sole nel firmamento estingue tutti gli altri splendori celesti, così e più ancora la potenza infinita ogni altra potenza finita. La causalità infinita dell'Una Essenza lascia a tutti gli altri solo una passività incondizionata». E Schelling precisa, come già S. Tommaso[179], ma in una prospettiva diametralmente opposta, che la causalità di Dio (nell'atto libero) deve attingere ogni atto (finito) nella sua determinata singolarità come una continua rinnovata creazione: «Dire allora che Dio ritira la sua onnipotenza affinché l'uomo possa operare ossia che egli (Dio) conceda la libertà, questo non spiega nulla: se Dio ritirasse per un istante la sua potenza, l'uomo allora cesserebbe di essere»[180]. Heidegger nel suo commento rivela che la libertà dell'uomo come libertà (*als Freiheit*) si può anche dire una «incondizionatezza condizionata» (*bedingte Unbedingtheit*), una «indipendenza dipendente» (*abhängige Unabhängigkeit*) nel senso di una «assolutezza derivata» (*derivierte Absolutheit*) ch'è la formula di Schelling. Heidegger osserva insieme che (per Schelling) la libertà è solidale col «sistema» e viceversa: la libertà richiede perciò il panteismo, il panteismo richiede necessariamente la libertà. Qui certamente libertà è essenzialmente l'appartenenza necessaria e non ha più il significato di «libertà di scelta». E Heidegger infatti subito osserva che il primo passo della filosofia è il superamento del pensiero comune: la filosofia rimane un continuo attacco contro il sano senso comune[181]. Non c'è filosofia fin quando non si supera la «immaturità» (*Unmündigkeit*) e «insufficienza» (*Unzulänglichkeit*) del senso comune.

Ma quest'affermazione vale tanto quanto la concezione che la filosofia è e debba essere necessariamente «sistema»: ciò che Heidegger stesso nega più radicalmente riducendo la verità dell'essere all'«apertura» nella presenza dell'essere. A sua volta perciò la concezione di Heidegger ricade nell'identità (apparentemente!) opposta ch'è quella della coincidenza dell'essere (il *Sein* del *Dasein*) con l'apparire. Così la libertà si pone direttamente o meglio radicalmente nella linea ontico-ontologica: essa ripete, ma a rovescio, l'identità dei trascendentali della metafisica classica. Qui è l'ente che fonda lo *unum*, *verum*, *bonum*..., in Heidegger è il plesso del *verum* ridotto a comportamento esistenziale (*Verhalten*) che esprime la libertà in quanto è la realizzazione ormai dell'identità lineare cioè orizzontale di atto e oggetto, sfrondata dall'elevazione (contradditoria?) a sistema dell'essere dell'Assoluto ch'è propria di Schelling ed Hegel. In termini formali, nel pensiero moderno si ha un processo progressivo di radicalizzazione della libertà: in una prima fase col razionalismo il volere s'identifica col conoscere e di conseguenza il volere con l'agire e l'agire con la libertà ch'è in sé l'agire assoluto dell'Assoluto, un processo che ha il suo culmine nel panteismo di Spinoza e nell'ottimismo di Leibniz; una seconda fase s'inizia con Kant il quale, pur distinguendoli, ne capovolge il rapporto e mette la volontà che si attua nella «fede razionale» (*Vernunftglaube*) a fondamento delle verità (postulati) di ragione. Un processo che si compie con l'idealismo trascendentale secondo il quale l'attività dell'Assoluto è intrinsecamente infinita e immanente nella storia umana. Nella terza fase, che si può far cominciare con Feuerbach e culminare con Heidegger, la libertà

(come l'essere dell'essente) è intrinsecamente finita nell'essenza e tutta immanente nell'uomo storico, sia quanto a forma come a contenuto.

Nel pensiero moderno c'è allora un doppio capovolgimento della libertà: prima (fino ad Hegel) il capovolgimento dell'identificazione della libertà con la necessità della conoscenza (dell'Assoluto), poi il capovolgimento di Heidegger ch'è l'identificazione della libertà con il presentarsi finito dell'essere dell'essente nell'apertura infinita ch'è la libertà come *Existenz*, cioè l'incondizionato «lasciar essere» l'essere dell'essente. Qui la *libertas indifferentiae* non è più il *terminus a quo* della Scolastica essenzialistica, che però manteneva un rapporto a Dio, ma è anche il *terminus ad quem*: così è tolta completamente la libertà in senso morale come «libertà di scelta» nel senso di una libertà che realizza decisioni determinanti grazie alle quali il singolo è responsabile davanti ad una distinzione assoluta di vero e falso, di bene e male. Allora mentre in Hegel il falso e il male sono ridotti a momenti dialettici, dopo Feuerbach e in Heidegger il falso e il male si dissolvono nel semplice «non-presente». La formula è: «La ec-sistenza radicata nella verità come libertà è la ec-posizione nel non-nascondimento dell'essente come tale»[182]. Ovviamente l'accostamento di Heidegger a Feuerbach non si riferisce ai rispettivi sistemi ma alla comune derivazione da Hegel e dall'idealismo e con il comune traguardo della finitezza dell'essere. La decapitazione dell'essere da infinito a finito è fatta in ambedue, benché non allo stesso modo, mediante la reduplicazione ossia fondazione radicale dell'essere a livello fenomenologico. Soltanto che Feuerbach si ferma ancora alla dialettica (io-tu, amore coniugale), mentre Heidegger trapassa nell'indifferente *lassen-sein*, nello *es gibt*[183], nell'*Ereignis* o evento puro.

Compito della libertà così intesa, cioè come il lasciar-essere dell'essente, è di compiere e di eseguire l'essenza della verità nel senso di disvelamento dell'essente... mediante il quale si mostra una aperità[184]. L'essere della libertà allora è tutto nel comportamento di lasciar-essere. Ormai la verità, una volta ch'è tolto il fondamento dell'essere (e quindi l'Assoluto), non si fonda che sull'essere dell'essente nel suo mostrarsi come un Tutto. Di qui la conclusione: «L'essenza della verità si svela come libertà (e) questa è il lasciar-essere ec-sistente disvelante dell'essente»[185]. Perciò la libertà è il fondamento della trascendenza: ma la trascendenza a sua volta è l'apertura dell'uomo (*Dasein*) al mondo il quale, si badi bene, è l'essere come il Tutto ossia la totalità dell'orizzonte umano[186]. È il semplice lasciarsi essere che si rapporta (e si può dire: deriva, coincide...) con l'essere puro, vuoto... (*reines*, *leeres Sein*) di Hegel: questa libertà è perciò la negazione stessa di ogni dualità, è l'essere asettico, sterilizzato... del semplice farsi presente di una presenza così che scelta (*Wahl*) e apertura (*Offenheit*), essere e volere realmente coincidono. Il comportamento verso l'essere è la verità dell'esistente così che tanto la verità di tale comportamento cioè lo stare aperto è la libertà e la libertà di questo comportamento è la verità[187]. In questo senso Heidegger è d'accordo con Hegel che la libertà non è una «proprietà» (*Eigenschaft*) dell'uomo ma che essa è l'essenza stessa dell'uomo: è infatti la sua coscienza in atto, la quale costituisce di volta in volta la verità come libertà. Heidegger può perciò fare a meno di tutta la terminologia tradizionale della metafisica e della morale. Mediante questa concezione della libertà, che si può ormai chiamare il trascendentale dell'esistenza ovvero l'esistenza come trascendentale, si è operata l'unificazione dell'essere e della coscienza senza residui cioè la totale scomparsa del secondo termine e perciò si è compiuto il definitivo ritorno nel fondamento che è il *cogito* come libertà originaria.

* * *

Non c'è su questo punto, per Heidegger, possibilità di fraintendimento: non è che l'uomo «abbia» libertà come una proprietà della sua natura e ragione, ma l'uomo è libertà e la libertà è la sua essenza. E l'uomo è pertanto quell'essere in cui l'essenza è identica all'esistenza e ciò va inteso in senso forte cioè non puramente descrittivo ma costitutivo. Ciò esclude anzitutto che il significato ed il compito dell'uomo sia nel darsi alle scienze o nell'applicarsi alla tecnica, poiché ciò è un perdersi nella perdita irreparabile della libertà stessa: è l'alienazione infinita del finito. Ma ciò esclude anche – e qui Heidegger, per aver eliminato il rapporto di dipendenza causale, si pone agli antipodi di Kierkegaard – il fondarsi sull'Assoluto poiché ciò sarebbe da parte dell'uomo l'alienazione infinita del finito (all'infinito) nell'Infinito. Il pensiero moderno, è vero, ha fatto credito alla indipendenza della nuova scienza ed ha concepito spesso l'Assoluto come fondamento, ma si tratta qui solo di schemi che nel succedersi dei vari sistemi con l'approfondimento dell'istanza originaria il pensiero ha espulso per affermare di volta in volta la propria libertà originaria. Heidegger su questo è quanto mai esplicito.

D'accordo con Hegel, egli osserva che la storia dell'uomo moderno comincia col *cogito* ossia con il dispiegamento dell'essere come soggettività, come la liberazione dell'essenza umana per una nuova libertà: «L'uomo – con la priorità del *cogito* – diventa la misura e il fondamento della verità, posto in se stesso, dell'essente come tale»[188]. Ed ora la spiegazione: questa liberazione è la maniera come si compie la

trasformazione del rappresentare (conoscere) dall'apprendere come accogliere (noein), all'apprendere come interrogazione[189] e competenza (*perceptio*). Un capovolgimento ch'è la conseguenza della trasformazione appunto dell'essenza della verità. Il fondamento però di quest'accadimento, dal quale sorge la nuova libertà, rimane nascosto alla metafisica. Ma da esso sorge la nuova libertà, ch'è la sua identità con la verità come si è visto. Questa «nuova libertà» (*neue Freiheit*) esprime la storicizzazione radicale dell'essere nel senso di pianificazione radicale dell'evento nel suo temporale riferimento all'uomo come essere storico: una pianificazione radicale che si espande come «temporalizzazione radicale» della soggettività umana. In questa *resolutio ad fundamentum* della «nuova libertà» il movimento della storia, si potrebbe quasi dire, assume la figura di un'ellisse che ha per fuochi il mondo e l'uomo legati dal rapporto di appartenenza ovvero in tensione essenziale. La conseguenza di siffatta tensione è l'emergenza della storicità dell'essere come essere-nel-mondo e di conseguenza il riferimento costitutivo (come sembra) alla storia mondana in quanto commensurata e commensurantesi alla finitezza dell'essere dell'esistente. Viene perciò estromessa, per principio, la «storia sacra» che prende inizio fuori del tempo e promette una salvezza oltre il tempo. In questo senso Heidegger riferisce, e sembra approvare la definizione che Nietzsche ha dato del Cristianesimo come «un platonismo per il popolo»[190]. Il punto è di estrema importanza per afferrare la struttura del trascendentale esistenziale, ch'è la libertà, e le deviazioni in atto nella teologia contemporanea protestante (Bultmann) e cattolica (Rahner) che s'ispira alla *Daseinsanalytik* di Heidegger: essa si svolge come l'antitesi ed il rifiuto dell'istanza di ricupero del Cristianesimo ch'è comune, per strano che ciò possa sembrare, a tutta la «Kierkegaard-Renaissance» tedesca. Ecco di che si tratta.

Il problema del rapporto fra cristianesimo e filosofia, che nel nuovo clima del pensiero moderno aveva assunto la formula del rapporto fra storia e salvezza, era stato formulato da Lessing nei termini seguenti: «Si può mai dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Come può una cosa simile interessare di più che dal punto di vista storico? Si può mai costruire una felicità sopra una conoscenza storica?» È il problema secondo la formula che occupa la produzione di Johannes Climacus ove Kierkegaard sferra l'attacco frontale al pensiero moderno, nei suoi principi e nelle sue conseguenze, ch'egli giudica distruttore della morale e della trascendenza. La formula del problema, ora riportata, figura come motto sul frontespizio delle *Briciole* del 1844, ma il testo preciso di Lessing è riportato nella *Postilla* del 1846, cioè «Verità storiche contingenti non possono diventare la prova di verità necessarie di ragione»[191]. È noto che Kant ha ridotto il Cristianesimo alla semplice pratica morale e Cristo a maestro di moralità, eliminando ogni rilevanza onto-metafisica dell'evento storico salvifico. Hegel all'opposto ha assunto, com'è noto, prima la religione naturale e poi la religione rivelata – che per lui è il cristianesimo come «rivelazione della libertà» – all'interno del Tutto ch'è il dispiegamento dell'Idea assoluta come «unità del divino e dell'umano» in Cristo. Se non che in quest'elevazione al livello speculativo (*Erhebung zum spekulativen Standpunkt*) di Cristo e del cristianesimo, l'apparizione e l'opera storica di Cristo, poiché era fatta entrare nel «sistema», era solo uno dei punti o eventi nello sviluppo della storia e non faceva il punto fermo della storia ed il cristianesimo come apparizione storica rappresentava la semplice manifestazione dell'attuarsi di tale momento. Cristo può certamente dirsi, per Hegel, un singolo eccezionale ed anche assoluto ma all'interno ed in funzione del Tutto della storia universale: questa poi se, come il cammino della libertà autentica, si può ammettere che ha preso (secondo Hegel) l'avvio del cristianesimo, si deve anche aggiungere che la storia continua «a portare avanti» per suo conto, ovvero per conto dell'universale concreto ch'è il genere umano, il suo discorso cioè a proseguire nel suo cammino. Ebbene, Heidegger rifiuta energicamente anche questo parziale, provvisorio ovvero dialettico riconoscimento della «positività del cristianesimo» da parte di Hegel e risponde all'interrogativo di Lessing con un secco: no. Non è che Heidegger – come Feuerbach, Stirner, Nietzsche... – faccia aperta professione di miscredenza e di ateismo: la sua posizione è strettamente metodologica ossia che non c'è, né ci può essere, alcun rapporto fra ragione e fede, fra conoscenza naturale e rivelazione. La ragione di questa frattura o spaccatura è nell'orientamento di fondo del suo pensiero secondo il quale, come fra poco vedremo, l'essere dell'essente è intrinsecamente finito.

Ma Heidegger non sembra fermarsi a questa epoch: egli passa alla critica della religione biblica ed al rifiuto diretto del cristianesimo, sul piano teorico (s'intende!) cioè rispetto all'orizzonte dell'essere come possibilità o progetto di libertà. Egli dichiara infatti che la liberazione per la nuova libertà, nel pensiero moderno, è «negativamente dissolvimento come svincolo della assicurazione di salvezza (propria) della fede rivelata della Chiesa cristiana»[192]. E la ragione del rifiuto è quella ch'è stata raccolta e accolta anche da molti teologici di oggi, non solo protestanti (ciò che si capisce) ma anche cattolici (e ciò si capisce meno)[193]: l'orizzontalità dell'essere e della verità. Sembra però che qui ci sia una differenza fra Heidegger e gli heideggeriani teologizzanti: ossia *Heidegger rivendica soprattutto l'indipendenza della filosofia dalla teologia*, *mentre gli heideggeriani* (*Bultmann*, *Rahner*...) *abbassano ed asserviscono la teologia alla filosofia ossia interpretano il cherigma teologico all'interno dell'orizzonte finito della temporalità. Si tratta infatti*,

spiega Heidegger, *che dentro la concezione cristiana classica la verità di salvezza non si limita al rapporto di fede a Dio*, *essa decide insieme sull'essente* – ch'è il compito proprio della filosofia. Così ciò che si chiama filosofia – traduco sempre da Heidegger – diventa «ancella della teologia» (*Dienerin der Theologie*). L'essente è allora nei suoi ordinamenti ciò ch'è stato fatto da un Dio creatore[194], ciò che mediante il Dio salvatore è stato sollevato dalla caduta e riportato al sovrasensibile. Ma la liberazione che (proviene) dall'assicurazione di salvezza, poiché essa pone però gli uomini nella sfera di libertà dell'insicurezza e rischia il rischio della propria trasformazione essenziale, deve andare in sé con una libertà la quale ora per la prima volta fornisce debitamente un'assicurazione dell'uomo e determina nuovamente la sicurezza. Un principio questo – ch'è la netta distinzione di filosofia e rivelazione, osserviamo subito da parte nostra – in sé valido ed affermato contro la scuola agostiniana, senza però la chiusura ch'esso ha in Heidegger a causa del suo fondo e fondamento immanentistico. Sentiamo infatti la sua conclusione nella rivendicazione ultima della «nuova libertà» ch'è esplosa con il *Wille zur Macht* di Nietzsche.

L'assicurazione di salvezza pertanto – che prima veniva dalla fede nel piano divino di salvezza – ora può essere portata a termine soltanto dell'uomo stesso e per lui stesso. Nella nuova libertà l'umanità sarà sicura dell'autoespansione incondizionata di tutte le sue facoltà per un dominio incondizionato su tutta la terra. Una tale sicurezza rende l'uomo sicuro dell'essente e di se stesso. Questa certezza non porta a compimento anzitutto e soltanto l'appropriazione di una verità in sé, ma essa è l'essenza – si badi bene! – della verità stessa. Segue ora una formula densa e contorta ma significativa per l'orizzontalismo ch'è costitutivo del trascendentale esistenziale su cui poggia questa nuova antropologia: «La verità diventa la posizione di sicurezza assicurata dall'uomo stesso per l'indirizzarsi dominatore nel suo tutto»[195]. E qui Heidegger si richiama espressamente alla sua precedente definizione della «nuova libertà» come la «nuova essenza della verità» (*neues Wesen der Wahrheit*) di cui abbiamo parlato sopra e sulla quale torneremo fra poco.

Come per il marxismo, per Sartre, per il neopositivismo... anche per Heidegger il Cristianesimo è e rimane l'unico ostacolo per la libertà. Egli infatti dichiara che la liberazione alla nuova libertà nel senso di una autoposizione dell'uomo in quanto comincia come la liberazione dalla certezza di salvezza dell'aldilà cristiano, questa liberazione rimane nella direzione di lancio del cristianesimo. Poiché, anche guardando soltanto all'indietro, la storia della nuova umanità si presenta facilmente come una secolarizzazione del Cristianesimo. Soltanto che la mondanizzazione della verità cristiana nel «mondo» abbisogna di un mondo il quale in precedenza si è progettato mediante esigenze non cristiane. Il semplice distacco dal cristianesimo non significa nulla, se prima e con questo, non si determina una nuova essenza della verità e se l'essente come tale nel tutto non è portato come tutto nell'apparire. Solo in questo senso la verità dell'essere può dispiegare la sua essenza come libertà illimitata, come soggettività di potenza (*als Subjektivität zur Macht*). Heidegger non si richiama perciò al sontuoso e pomposo «Spirito del mondo» (*Weltgeist*), ch'è per Hegel il protagonista privilegiato della storia e la personificazione – se così si può dire – dello Spirito assoluto calato nelle vicende del tempo; neppure, e tanto meno, si richiama al Singolo kierkegaardiano che decide per se stesso con responsabilità infinita «davanti a Dio e a Cristo»[196], ma egli intende portare a compimento la risoluzione del principio moderno operata da Nietzsche. La nuova libertà spiega, infatti, comincia anzitutto nella metafisica della volontà di potenza ad elevare la sua piena essenza a legge di una nuova legalità. Con questa metafisica il tempo nuovo si eleva per la prima volta nel pieno dominio della sua essenza. Tutto ciò che procede nel mondo moderno, da Cartesio fino ad Hegel compreso, non è che preludio (*Vorspiel*), ancora legato in qualche modo al passato e al Cristianesimo. Perciò la metafisica moderna fino ad Hegel rimane interpretazione dell'essente come tale, cioè ontologia, il cui Logos è sperimentato dal punto di vista della teologia cristiana come ragione creativa e fondato nello Spirito Assoluto (*Onto-theo-logie*). Il Cristianesimo rimane ovviamente anche per l'avvenire un fenomeno (*Erscheinung*) della storia. Di qui il giudizio finale: «Mediante mutazioni, assimilazioni, livellamenti esso si riconcilia ogni volta con il nuovo mondo e rinuncia con ogni suo nuovo progresso alla forza che aveva una volta di plasmare la storia; poiché la spiegazione del mondo ch'essa rivendica sta ormai fuori della nuova libertà»[197].

La questione del rapporto fra ragione e fede, fra filosofia e teologia, non può essere ignorata da Heidegger e risulta ch'essa l'ha interessato varie volte ma si ha l'impressione che ogni volta egli la tratti di sbieco e soltanto dentro il cono della sua ideologia di una finitezza immanentistica. Prendiamo l'esempio del dogma della creazione[198], che nella precedente esposizione forma il nocciolo del suo rifiuto di spazio al cristianesimo nella sfera della riflessione speculativa. Egli osserva che colui p. es. che ritiene la Bibbia per rivelazione divina e verità, costui per la questione: «Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il nulla?»[199] ha già, prima di ogni questione, la risposta: l'essente, in quanto esso non è Dio stesso, è creato da Lui. La situazione del credente allora è per Heidegger compromessa e compromettente fin da principio. Colui infatti, leggiamo, che sta sul terreno di tale fede egli può ovviamente istituire e compiere in un certo modo il questionare della nostra questione, ma non può propriamente questionare senz'abbandonare se stesso

come credente con tutte le conseguenze di questo passo. Egli può agire soltanto così: «come se (*als ob*)...». Ma d'altra parte quella fede, se non è continuamente esposta alla possibilità dell'incredulità[200], non è neanche fede ma una comodità ed un accordo con sé di attenersi per il futuro alla dottrina come a qualsiasi tradizione. Ciò non è allora né credere né questionare ma indifferenza la quale d'ora in poi s'interessa e può occuparsi di tutto, forse anche molto, anche del credere: tanto quanto come del questionare.

Per Heidegger allora il primo versetto del Genesi («In principio Dio creò il cielo e la terra») non ha per la filosofia alcun senso[201]: anzi mettendo all'inizio dell'essere del mondo una dipendenza causale radicale, esso mette già fine alla filosofia. La filosofia per lui è tale, soltanto se è il circolo immanente di essere ed essente ch'è il circolo della manifestazione dell'essere del mondo all'uomo il cui essere è essere-nel-mondo. Al problema di Lessing, che pone la rottura di questo rapporto negando ogni importanza all'ingresso di Dio nella storia con l'Incarnazione, all'intervento cioè dell'Assoluto nel tempo storico, Heidegger deve rispondere non solo che anche questo problema non ha senso per la filosofia, ma ch'esso la distrugge e la svuota perché esso suppone e impone l'orizzonte di una verità dell'essere ch'è diverso dall'orizzonte temporale dell'essere dell'essente. Abbiamo nella posizione di Heidegger, in forma rinnovata dall'interno del principio moderno d'immanenza, la ripetizione della posizione averroistica con la differenza che, mentre questa si fondava sull'unità circolare del conoscere, Heidegger invece si fonda sull'unità circolare dell'ente-essere chiudendosi perciò in una forma di panenteismo fenomenologico-trascendentale. Non ci può essere alcun evento privilegiato che faccia l'arresto del tempo, poiché questo annienterebbe non soltanto l'essenza dell'essere ch'è l'appartenenza essenziale dell'uomo al tempo, ma negherebbe di conseguenza l'essenza stessa dell'uomo ch'è il soggetto esistenziale sia ponente sia posto di volta in volta dal rapporto stesso. La fondamentalità di appartenenza essenziale dell'uomo al rapporto cioè al trascendentale ponente – che Heidegger ha chiamato la «nuova libertà» – occupa l'intero spazio metafisico dell'essere del fondamento al punto che l'esistente stesso nel suo essere si attua e s'identifica perciò nel rapporto stesso. Come l'identità di essere e pensiero del principio di coscienza esprimeva, mettendo a fondamento il rapporto cioè capovolgendo, la riduzione al fondamento dell'identità, dominante la Scolastica formalistica, di essenza ed esistenza: così il soggetto heideggeriano come *Dasein* riporta al suo legittimo fondamento il rapporto stesso, quello cioè ch'è unicamente accessibile all'esistente ch'è di essere-nel-mondo come temporalità sempre in sé unita e indivisa ossia come unità del tutto e orizzonte invalicabile.

Qui si pone e si comprende il «passaggio metafisico» risolvente da Hegel ad Heidegger che ha una profonda analogia col passaggio antropologico risolvente da Hegel a Feuerbach. Hegel, osserva Heidegger, pensa l'essere nel suo vuoto più vuoto, quindi nel modo più universale. Egli pensa insieme l'essere – in quanto pensa l'Assoluto – nella sua compiuta perfetta pienezza. Per avere poi Hegel, nel suo panlogismo idealistico, identificato la metafisica (onto-teo-logia) con la nuova «logica», ecco che la metafisica hegeliana[202] pensa l'essente come tale, cioè in universale. La metafisica pensa l'essente come tale, cioè nel Tutto: non lo pensa come essere dell'essente ch'è di volta in volta presente. La metafisica pensa l'essere dell'essente tanto nell'unità fondante del più universale, cioè di ciò che vale egualmente dappertutto, quanto anche nell'unità fondante della totalità cioè come ciò ch'è sommo al di sopra di tutto, in quanto si è sviluppato dal suo vuoto iniziale all'Onnicomprendente (*das Allumfassende*) ch'è la pienezza in sé svolta del Tutto (*die entwickelte Fülle*)[203]. In questo processo l'essere si manifesta come il pensiero (*Denken*) e questo significa che l'essere dell'essente si disvela come il fondamento che scandaglia e fonda se stesso. La conseguenza, secondo Heidegger, è che l'Assoluto, ch'è l'essere come «fondamento» (*Grund*), è rappresentato e pensato come «causa sui»[204]: la «cosa originaria» (*Ur-sache*). Concepito a questo modo Dio non è certamente più Dio, e Heidegger giustamente commenta che di fronte a questo Dio della filosofia «... l'uomo non può né pregare e neppure può offrirgli sacrifici. Davanti alla *Causa sui* l'uomo non può cadere per riverenza in ginocchio né può davanti a questo Dio intrecciare le danze»[205]. Era inevitabile e fatale allora che il tentativo dell'idealismo tedesco, di Schelling e di Hegel in particolare, di riprendere la *causa sui* spinoziana all'interno dell'identità di essere e pensiero, svuotasse il significato della verità sia dell'essere come del pensiero portando a compimento il processo nichilistico implicito nella distinzione di essenza ed esistenza.

La distinzione di essenza ed esistenza si presenta qui per la seconda volta come responsabile della perdita ch'è l'oblio della verità dell'essere in Occidente e la responsabile dello smarrimento in cui l'uomo si sta dibattendo senza via d'uscita. Infatti da una parte la filosofia, ridotta ad operare fuori della tensione di essere-essente, è ridotta ad analisi del linguaggio e, rinunciando al rapporto di elevazione alla trascendenza, è diventata serva della scienza. Dall'altra parte la scienza, che ha occupato l'intero spazio della coscienza, trascina l'uomo nel suo cammino inarrestabile per la conquista di un mondo che gli diventa sempre più ostile.

* * *

Bisogna riconoscere ad Heidegger la radicalità dell'impegno di uscire dall'*impasse* per non consegnare l'uomo completamente alla scienza e alla tecnica, onde cercare un «ritorno nel fondamento» che lo caratterizzi nella sua qualità costitutiva ch'è di essere il luogo ed il custode dell'essere: quindi non come immanenza del mondo nell'io ma come «trascendenza dell'io verso il mondo». Si può dire allora che mentre nella metafisica del Dio *causa sui*, l'uomo si annienta nell'Essere assoluto e mentre nella scienza diventata trascinante egli è portato continuamente fuori di sé, in progetti infiniti che il mondo pone all'infinito tocca riportare il progetto del mondo all'uomo stesso come luogo proprio e originario dell'essere stesso. È la nuova rivoluzione copernicana, come si è già detto, e che ora tocca mettere a fuoco. Essa consiste, si potrebbe dire, nel capovolgimento del rapporto della distinzione di *essentia* ed *existentia* così che il fondante diventa fondato nel senso che la *existentia* diventa il *prius* rispetto alla *essentia*. Tale capovolgimento non è però nell'ambito puramente formale dei concetti e del loro rapporto, ma attinge l'essenza del rapporto stesso e la sua struttura radicale nel senso che l'esistenza non è più il semplice fatto dello oti (del *Dass*) ma il farsi cioè progettare e progettarsi... e l'essenza diventa la struttura che assume di volta in volta questo progettarsi a partire dal progetto originario di essere-nel-mondo. Tale è per Heidegger il compito della «ontologia fondamentale»[206], com'egli chiama la rivoluzione speculativa della sua metafisica.

La metafisica tradizionale anche quella idealistica, dominata dalla distinzione di essenza ed esistenza, rimaneva imprigionata nella considerazione dell'ente soltanto in quanto ente (o n h on: *das Seiende als Seiende*), e questo è stato – come si è detto – il cammino da Aristotele fino ad Hegel: essa non è giunta all'essere in quanto essere, all'essere stesso, all'essere come fondamento. Essa si ferma all'essere come concetto, come il concetto dei concetti. La radice di questa iattura speculativa è di origine soggettivistica ossia l'interpretazione del pensiero come rappresentare cioè l'aver fatto della «coscienza» il *deus ex machina* della riflessione filosofica: è qui che, per Heidegger, si deve fare il capovolgimento. In altre parole: l'essere non è più affare di coscienza, risolubile in rapporto (di soggetto-oggetto) di coscienza, risultato del rapporto categoriale e perciò risolta nella «copula» del giudizio...: è questo il soggettivismo che ha portato alla definizione di Dio come *causa sui*. L'essere non emerge al pensiero a partire dall'uomo e come opera («prodotto») dell'uomo, ma è l'uomo che si presenta come «riferimento all'essere» così che il riferimento dell'essere (*Bezug des Seins*) appartiene all'essenza dell'uomo. Perciò, nota Heidegger, già in *Sein und Zeit* (1927), l'uomo non è più presentato come pura «coscienza» (*Bewusstsein*) ma come *Dasein*, ch'è l'esser-ci come trovarsi dell'uomo nel mondo: qui però *Dasein* non sta per il semplice sostituto di *Bewusstsein* né assume la funzione del *Bewusstsein*, piuttosto con *Dasein* – precisa Heidegger nel 1949 – è detta quella tal cosa la quale anzitutto dev'essere pensata come il «posto» (*Stelle*) cioè come il «luogo di abitazione» (*Ortschaft*) dove viene sperimentata e di conseguenza viene pensata la verità dell'essere – e questo, come si è visto, è l'uomo nella sua essenza. Al di là quindi sia del soggettivismo (psicologico) come dell'ontologismo (teologico) sfociati nel nichilismo, come si è visto. Il punto è decisivo e ci dà la chiave del significato ultimo che Heidegger dà alla «nuova libertà» in cui egli mette la essenza della verità.

Egli infatti dichiara che ciò ch'è pensato con il termine «Dasein» da un capo all'altro di *Sein und Zeit*, è chiarito dal principio-guida che suona: «*L'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza*»[207]. È questa la ec-stasi o momento ec-statico che costituisce la verità dell'essere dell'essente. Ora a questa definizione si richiamano *espressamente* gli scritti della «Kehre» postbellica[208] e ciò significa che Heidegger coll'avanzare degli anni non ha cambiato, ma ha piuttosto approfondito e radicalizzato il suo principio-guida. Ma qual'è il suo significato, quale la sua rilevanza teoretica?

Heidegger osserva che nel linguaggio della metafisica tradizionale il termine «Existenz» indica la stessa cosa che significa «Dasein» cioè la realtà di ogni reale qualsiasi, da Dio fino al granello di sabbia: è l'esistenza nel senso di «fatto» di essere (lo oti, il *dass...*) cioè di realizzazione o come ha ricordato Heidegger, rifacendosi a Suárez, è lo «ex-sistere extra causas et extra nihilum». Cioè l'esistenza assume qui una determinazione puramente estrinseca ch'è responsabile dello essere vuoto, indeterminato, ecc. ossia del suo annientamento come si è visto. Diversamente invece in *Sein und Zeit*. Qui, precisa Heidegger, il nome «esistenza» è usato esclusivamente per indicare l'essere dell'uomo. È dalla «esistenza» pensata come si deve, che si lascia pensare l'essenza del «Dasein» (= dell'uomo esistente), nella cui apertura l'essere stesso si manifesta e si nasconde senza che questa verità dell'essere si esaurisca nel «Dasein» oppure si lasci identificare con esso secondo il principio metafisico: ogni oggettività è come tale soggettività[209]. Il termine «Existenz» è perciò riservato all'uomo: esso infatti indica una maniera tutta speciale di essere e precisamente l'essere di quell'essente (l'uomo) che sta aperto per l'apertura dell'essere, nel quale esso sta in quanto si espone. Quest'esporsi viene sperimentato, ricorda Heidegger, con il nome «preoccupazione» (*Sorge*)[210]. Allora l'essenza ec-statica dell'uomo esistente (*Dasein*) viene pensata a partire dalla preoccupazione, come

viceversa la preoccupazione è sperimentata soltanto nella sua essenza ec-statica. Il senso di questa «ec-stasi» che caratterizza il *Dasein* secondo Heidegger – e costituisce perciò anche l'essenza della libertà – non è uno «star fuori» nel senso di un «allontanarsi» (*weg von*) dall'interno di una immanenza della coscienza e dello spirito, poiché allora si ricadrebbe nella «soggettività» e nella «Substanz»: si tratta che il «fuori» rimane da pensare come il rapporto di derivazione scambievole[211] dell'apertura dell'essere stesso. E qui la spiegazione vuol caratterizzare il distacco di Heidegger dalla filosofia sistematica, sia soggettivistica come oggettivistica, cioè: la stasi di ciò ch'è ec-statico riposa, per strano che ciò possa sembrare, nello star-dentro nel «fuori» e nel «qui» del non-nascondimento, come quello (= non nascondimento) che l'essere stesso mostra. Heidegger suggerisce per indicar tutto questo, ch'è l'orizzonte nuovo dell'essere, il termine *Inständigkeit* («insistenza», nel suo senso etimologico e non psicologico-morale). Se vogliamo perciò pensare la completa essenza dell'e-sistenza – ch'è il modo di essere proprio dell'uomo – dobbiamo concepirlo insieme principalmente come «lo star dentro nell'apertura dell'essere», come l'estrinsecarsi dell'internarsi (preoccupazione) e il perseverare nell'estremo (essere per la morte) e come l'essenza piena dell'esistenza.

Questo permette ad Heidegger di cambiare totalmente la definizione tradizionale dell'uomo non più come *animal rationale*, che ha gravato sull'Occidente come una nube nascondendo appunto la verità dell'essere, nei termini del suo fondamento dell'essere, ma: «L'uomo è l'essente il quale è nella guisa dell'esistenza»[212]. Si può dire che tutta la produzione heideggeriana, apparentemente disparata, gira attorno alla determinazione sempre più insistente di questo nucleo teoretico. La vecchia definizione di *animal rationale*, di derivazione greca, lega ancora l'uomo al mondo fisico sensibile da cui deve liberarsi con la ragione per elevarsi sopra il regno animale e raggiungere il mondo sovrasensibile, deve cioè fare il passaggio dalla fisica alla meta-fisica: un «passaggio» aleatorio. Così l'uomo è rimasto e spesso rimane preda della parte animale che ha provocato il sorgere del «Superuomo» di Nietzsche e ch'è stata negli ultimi tempi, rileva Heidegger, sfruttata dalla moderna antropologia e dalla psicanalisi. L'uomo va invece compreso a partire dalla sua comprensione dell'essere. Nel linguaggio ancor molto grezzo ma espressivo di *Sein und Zeit*, è Heidegger ancora che ritorna a precisare, questo è stato presentato con la formula: «Il tratto fondamentale dell'esserci (*Dasein*), che è l'uomo, è determinato mediante la comprensione dell'essere»[213]. E spiega: «comprensione dell'essere» qui non significa mai che l'uomo possiede come soggetto una rappresentazione soggettiva dell'essere e che questo, l'essere, sia una semplice rappresentazione. L'espressione «comprensione dell'essere» significa che l'uomo secondo la sua essenza sta nell'aperto progetto dell'essere e questo comprendere così inteso sta fuori (*aussteht*). Grazie alla comprensione dell'essere (ch'è) così sperimentata e pensata, la rappresentazione (*Vorstellung*) è quella di un soggetto, per usare l'espressione di Hegel, ch'è messo in disparte. Solo in quanto l'uomo secondo la sua essenza sta in una illuminazione dell'essere, egli è un'essenza pensante. La conseguenza di una siffatta situazione, osserva profondamente Heidegger, ha il suo contraccolpo immediato nel pensiero occidentale (Kant compreso) sulla concezione della libertà. Infatti se l'uomo è *animal rationale*, egli come essenza naturale appartiene al regno della natura, come essenza razionale invece al regno della ragione, cioè della volontà e quindi (*damit*) della libertà. A questo modo la libertà non è un *prius*, ma un *posterius* e questo implica sia che ogni essente può essere concepito soltanto – e per Kant è – come soggetto di un oggetto e che l'oggetto ogni volta è soltanto oggetto per un soggetto, sia che la libertà (come la natura) è nella sua essenza limitata.

Ancora qualche precisazione. Nella nuova definizione dell'uomo con «Existenz» nel senso fin qui indicato, risulta che propriamente «solo l'uomo esiste». La roccia è, secondo Heidegger, ma essa non esiste. L'albero è, ma non esiste. Il cavallo è, ma esso non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma egli non esiste. Ma che significa che soltanto l'uomo esiste? Non significa affatto, risponde Heidegger, che soltanto l'uomo sia un ente reale e che tutti gli altri enti siano irreali e soltanto una parvenza ossia la rappresentazione dell'uomo. Quando si dice che solo «l'uomo esiste», si vuol dire che l'uomo è quell'ente il cui essere è caratterizzato mediante uno star dentro che sta aperto nel non nascondimento dell'essere, a partire dall'essere, nell'essere[214]. Ma, si può subito osservare, se Heidegger determina l'essenza dell'uomo a partire dalla sua apertura sull'essere, se essa cioè è determinata mediante la «comprensione dell'essere» (*Seinsverständnis*), allora non si ha che l'uomo è definito per riferimento unicamente alla coscienza alla quale appare ovvero si fa presente il presente ch'è l'essente nel rivelarsi della fusij? In realtà è ben questo il punto di volta ossia il capovolgimento heideggeriano od anche quella che possiamo chiamare – checché egli dica – la sua nuova versione del *cogito*, il suo ricupero dall'interno del pensiero moderno del principio d'immanenza.

La spiegazione non lascia dubbi. L'essenza esistenziale dell'uomo, egli spiega, è il fondamento (*Grund*) per questo, che l'uomo può pensare (*vorstellen*) [ciò ch'è] essente come tale e può avere una coscienza di ciò ch'è pensato. Ogni coscienza – si badi bene – presuppone l'esistenza che è pensata ec-statica come la *essentia* dell'uomo, dove *essentia* lo significa come ciò che l'uomo mostra in quanto egli è uomo. È

certamente un'immanenza di nuovo tipo, diversa da quella razionalistica e idealistica – ma appunto per questo di natura ancor più radicale. A prima vista sembra che Heidegger non solo rifiuti il presupposto immanentistico – che la coscienza fonda l'essere – ma che si schieri apertamente per il principio realistico – cioè che è l'essere a fondare la coscienza secondo l'asserto parmenideo che «senza l'essere non c'è pensare». Di più egli nega espressamente che sia l'io, l'essere un io (*Selbstsein*), a produrre l'apertura dell'essente od a procurare anzitutto all'uomo lo stare aperto per l'essere dell'essente: egli afferma invece ch'è lo stare nell'essere da parte dell'uomo (la *Inständigkeit*) ciò che fonda l'intenzionalità della coscienza e le conferisce la libera dimensione del suo muoversi. Però subito aggiunge che questo «stare aperto per l'essere» è funzione di coscienza, ch'esso costituisce la coscienza e che l'uomo è perciò una «essenza esistenziale» (*existentiales Wesen*). A questo proposito Heidegger dà infatti al termine infinito «-sein» nei nomi *Bewusstsein e Selbst-bewusstsein* il significato ossia che l'uomo è in quanto «ec-esiste»[215]: ma sappiamo già che «ec-sistere» è lo sporgersi fuori, l'essere esposto... Certamente a questo modo si supera l'immanentismo nel senso di soggettivismo contrapposto all'oggettivismo, anzi si deve dire che il *Da-sein*, ch'è l'uomo, è essenzialmente trascendenza nel senso di apertura al mondo, di essere esposto al mondo... Ma a questo modo si cade nell'immanentismo fenomenologico o esistenziale, secondo la terminologia heideggeriana: una volta ch'è stato tolto all'uomo e all'esser-io dell'uomo il carattere di sostanza e perciò di soggetto, l'essere è ridotto a semplice «presenza al (del) mondo». Questa «presenza si presenta» ed il mondo ha il carattere di semplice orizzonte temporale dell'accadere della presenza: così ora si comprende che l'essere diventa asettico, senza qualità, aldilà del bene e del male come del vero e del falso – perfettamente disintossicato da tutto ciò che ha angosciato e continua ad angosciare l'uomo dall'inizio della sua storia. È questo il senso della riduzione dell'essere al tempo, alla intenzionalità *del* tempo, nel senso che non si tratta di un'identità statica secondo l'essere eleatico ma dinamica secondo l'orizzonte del «tempo» (*Zeit*) kantiano, inteso come forma primordiale dell'apparire dell'essere. Heidegger perciò ribadisce il titolo *Sein und Zeit* della sua opera fondamentale e dichiara la sua fedeltà al principio moderno dell'appartenenza necessaria e scambievole, il circolo intenzionale di essere e coscienza, anche se la coscienza più non figura: essa non figura perché l'uomo si configura totalmente come accadere, come eventarsi, come temporalizzarsi puro... nel senso che l'essere è in quanto il tempo si fa e si struttura come tempo cioè in quanto si fa presente in una presenza come «progetto». Questo è il significato ultimo che assume l'essere (to einai) come «presenza» (*Anwesenheit*). L'essenza di questa presenza, spiega l'Heidegger maturo, è profondamente nascosta nel nome iniziale dell'essere. Ma per noi einai ed ousia come par- ed apousia dicono anzitutto questo: nel presentarsi si attua (*waltet*) non pensato e nascosto (il) presente e il perdurare, si mostra (il) tempo. Ma di quale tempo si tratta? Non più del tempo classico come misura del moto, né del tempo kantiano come semplice forma della sensibilità interna, ma qui «tempo» è il prenome che ci porta a riflettere sulla verità dell'essere che dobbiamo anzitutto sperimentare. Così il «comprendere»[216] è attuarsi storico in quanto il «senso dell'essere» e la «verità dell'essere», cioè il suo manifestarsi, è nell'articolarsi del tempo, come appunto ha mostrato a suo tempo *Sein und Zeit*: il suo scopo (*Ziel*) infatti, ch'è l'elaborazione concreta del senso di «essere» (*Sein*), ha mostrato l'interpretazione del «tempo» (*Zeit*) come l'orizzonte possibile di ogni qualsiasi comprensione dell'essere. Heidegger ancora precisa: «Posto che il tempo appartiene in una maniera ancor nascosta alla verità dell'essere, allora ogni tenersi aperto progettante della verità dell'essere come comprendere dell'essere nel tempo deve tenersi fuori come nell'orizzonte possibile della comprensione dell'essere»[217]. Tempo umano e uomo temporalizzato cioè storico nel senso che il tempo copre o piuttosto riempie tutto lo spazio (l'ambito) dell'essere, poiché la verità dell'essere è il muoversi stesso del tempo come attuarsi dell'uomo nel tempo ch'è l'accadere dell'evento.

Allora se il tempo così inteso è l'equivalente dell'essere nel senso ch'esso è l'origine (nascosta) degli esistenziali, descritti in *Sein und Zeit*, non c'è più posto per i trascendentali in senso assoluto: né per quelli fondati a partire dall'essere (l'uno, il vero, il bene... della metafisica classica), né per quelli della metafisica moderna monistico-idealistica a partire dalla coscienza (la vita, il conoscere, il volere... assoluto della *Wissenschaft der Logik* di Hegel). Quando perciò, osserva Heidegger, nello sviluppo del pensiero occidentale si è parlato via via di «essere e divenire», «essere e apparire», «essere e pensiero», «essere e dovere»..., si deve dire che l'essere che è stato così pensato è stato di volta in volta limitato (*eingeschränkt*), come se *Werden*, *Schein*, *Denken*, *Sollen*... non appartenessero all'essere[218]. Una tale pretesa di limitazione dell'essere nasce dal fatto che la metafisica si è mossa nell'ambito dello o n h on ch'essa ha inteso come il Tutto nella forma duplice dell'ente universale (o n kaqolou) da una parte e come l'essente supremo e divino (o n kaqolou, akrotaton, qeion), dall'altra, chiudendo così l'apertura infinita ch'è costitutiva della verità dell'essere. Fondata e ancorata sul tempo, la verità dell'essere riceve un significato preciso e irreversibile[219]. La conclusione ultima è allora che «l'essere non ha carattere (qualità) di essere così come il tempo non ha (è) la struttura temporale ossia non è tempo e tanto meno è un essente, ma l'essere è solo e sempre presenza

temporale (*es gibt Sein = es gibt Zeit*) e il tempo "dà" (*gibt*) l'essere come il gioco del passare del tempo nell'unità delle tre dimensioni radicali»[220]. Queste formule mostrano il superamento definitivo di ogni dualismo: esso comporta l'eliminazione definitiva dell'*ens* (to on) come inizio e come plesso fondante nella sua struttura dialettica di contenuto (essenza) e di atto (atto di essere per il realismo, atto di coscienza per l'idealismo).

Allora in questa risoluzione Heidegger, non solo non ha smentito il principio moderno, ma l'ha convalidato mettendo in risalto l'identità ontico-fenomenologica di essere e nulla come plesso di «presenza e assenza», dando la risposta definitiva all'interrogazione citata di Leibniz: «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*»[221]. Questa posizione del nulla a fondamento dell'essere consegue all'eliminazione della creazione ed alla posizione della soggettività trascendentale ovvero della libertà come «fondamento» (*Grund*). Perciò Heidegger approva il plesso o semantema di essere-nulla da cui parte la logica hegeliana, ma invece di «superarlo» come fa Hegel impegnato nella Onto-Teo-logia, lo riferisce e lo fonda dentro l'appartenenza scambievole di essere e tempo poiché in essa soltanto l'essere si può manifestare identico al nulla ch'è il fondamento perciò del *Dasein*. Heidegger così non solo dà la precedenza al nulla sull'essere, ma fa del nulla la «differenza dell'apparire dall'essere e l'ultimo fondamento della trascendenza. Heidegger vuole perciò dissipare l'equivoco fondamentale dell'idealismo in quanto voleva passare – grazie alla mediazione ch'è il passaggio dal particolare all'universale e dalle parti al Tutto – dall'immediato, ch'è l'essere assolutamente indeterminato, all'Assoluto come ciò ch'è completamente determinato e teloj in sé. Per Heidegger si tratta infatti che l'essere (ch'è tempo) si trova di volta in volta – come presenza del presente – nella totalità delle sue determinazioni (temporali) e si muove, non perché lascia il nulla, ma perché ad esso sempre ritorna ad ogni suo passo. È ciò che Heidegger esprime, in modo egregio, come precisazione del suo accordo con il cominciamento hegeliano dell'identità di essere e nulla: «Essere e nulla si appartengono, ma non perché – visti dal concetto hegeliano di pensiero – essi coincidono nella loro indeterminatezza e immediatezza[222], ma poiché l'essere stesso è nell'essenza finito e si manifesta soltanto nella trascendenza dell'essere dell'uomo (*Dasein*) mantenuta fuori nel nulla»[223]. È grazie a questo nulla che «si dà tempo» e col tempo l'essere nel mondo. La finitezza dell'essere allora non è più un'imperfezione od un limite nel senso spinoziano-hegeliano, ma la sua stessa positività costitutiva. La «correlatività di essere e uomo» in Heidegger – un'espressione che però non ho trovato in Heidegger – si fonda sull'esistenziale appartenenza che Heidegger afferma fra essere e nulla grazie alla mediazione – se così si può dire – del tempo. Perciò qui non si può né si deve parlare di astratto nichilismo. In questa concezione il presentarsi dell'essere ch'è l'essere come presentarsi è sempre e tutto trascendenza, ma è un trascendere nel senso di presentarsi dell'essere dell'essente, ossia del presentarsi finito del finito. Heidegger ha per questo anche la formula: «... che l'essere non si mostra senza l'essente, che mai un essente è senza l'essere»[224].

La conclusione della precedente indagine non può essere, sul piano metafisico, che una sola: in questa prospettiva non c'è assolutamente posto per Dio, esso è escluso dal plesso fondamentale della verità dell'essere ch'è accessibile all'uomo o, più rigorosamente, dal finito che costituisce la trascendenza del suo [essere][ii] come essere-nel-tempo. Ma se Heidegger ha lasciato fuori Dio congedandolo dalla sfera del pensiero, non sarebbe possibile *continuando* nella linea di Heidegger ricuperare l'Assoluto sussistente ovvero trascendente nel senso della metafisica cristiana?

Conclusione: La «resa al mondo» della teologia contemporanea

L'esposizione precedente sul pensiero heideggeriano, ha cercato di mettere in evidenza l'interiore coerenza della sua matrice speculativa nei momenti ascendenti – se così si può dire – della sua operazione risolutiva di quello che Nietzsche ha denunziato come il «nichilismo» della civiltà occidentale. Essi sono:

1) *La perdita dell'essere* («*Sein*») a favore dell'essente (*Seiende*) che s'inizia subito dopo (e con!) la scoperta – ad opera di Parmenide ed Eraclito – dell'essere nel logos della fusij con le filosofie post-socratiche le quali danno inizio alla metafisica del contenuto (essenzialismo), del cwrismoj e del demiurgo platonico.

2) *La radicalizzazione* nichilista della dottrina cristiana della creazione mediante la quale, secondo Heidegger, la sfera dell'essere viene spezzata in due mondi separati e l'atto (energeia) di presenza diventa «effettualità» cioè essere in atto (*actualitas*, *esse actu*) di un'essenza la cui realtà è fondata nella causalità.

3) *Il capovolgimento* infine operato dal *cogito-volo* moderno, il quale, trasferendo all'uomo la produzione di presenza dell'essere, consegna l'essere e la verità alle produzioni della scienza e della tecnica e stabilisce così definitivamente il nichilismo, la perdita della verità e la fuga dell'uomo da se stesso.

Il rapporto di Heidegger verso la religione in generale, e verso il cristianesimo in particolare, è molto controverso e gli interpreti non hanno ancora trovato una sicura via d'approccio: sembra che Heidegger stesso, negli scritti ed accenni dedicati all'argomento, eviti di proposito ogni formula esplicita. Quel ch'è certo e fuori d'ogni contestazione è che per Heidegger nella sua prospettiva il *Dasein* indica essenzialmente la situazione storica dell'uomo nell'orizzonte della finitezza spazio-temporale. Questo nostro studio ha chiarito l'impegno crescente di Heidegger per denunciare ed eliminare la distinzione di essenza ed esistenza che domina il pensiero occidentale da Platone-Aristotele fino a Nietzsche, come indizio permanente di quell'equivoco del dualismo e come responsabile del deprecato nichilismo. Non si vede allora come questa filosofia rigorosa della finitezza possa fornire un qualsiasi aggancio ad una teologia cristiana ch'è essenzialmente soteriologica ossia fondata sulla trascendenza dell'uomo da questo mondo di peccato e di tribolazione e sulla trascendenza di Dio rispetto al mondo da lui creato e di Cristo l'Uomo-Dio che ha vinto il mondo, che ha condannato i suoi vizi e le sue concupiscenze e che verrà a giudicare la storia alla fine dei tempi. Se una continuazione teologica, per così dire, della *Fundamentalontologie* o *Daseinsanalytik* di Heidegger è legittima e possibile, essa va cercata nella linea della *Entmythologisierung* di R. Bultmann la quale elimina dal cherigma cristiano ogni contenuto dogmatico storico di trascendenza[225]. Invece all'interno stesso della teologia cattolica l'operazione equivoca del recupero del *Dasein* heideggeriano non solo è stata tentata, ma è in pieno svolgimento: è l'aggiornamento della fede come «cultura» secondo il brutto neologismo di «acculturazione». Si può pertanto parlare di una «svolta antropologica della teologia contemporanea»[226]. In questa svolta confluiscono fattori molteplici ed alle volte contraddittori, perché presi dalle filosofie contemporanee più disparate e contrastanti quali il neopositivismo, la fenomenologia psicoanalitica, lo strutturalismo... Quest'accozzaglia di riferimenti che stanno battendo in breccia l'orizzonte finora riservato al «sacro» della *sacra dottrina*, ch'è la teologia, dovrebb'essere per i nuovi teologi il crisma stesso della vitalità e autenticità del Vangelo che finalmente – rotte le maglie della sua misteriosa criptologia – si fa presente al mondo nel modo del mondo ossia con le categorie del mondo che sono le categorie della finitezza ossia dell'uomo orizzontale e unidimensionale. È ovvio che, una volta che il cristiano ha accettato di vivere secondo le categorie del mondo, egli può – anzi deve – accettare di vivere secondo le concezioni del mondo ovvero secondo la morale della situazione. Il cristiano il quale si rifiutasse a questa «verifica» di *resa al mondo* verrebbe meno, secondo i nuovi teologi, alla «contemporaneità» del Vangelo ed alla prima missione (*sic*!) del cristiano di vivere nel mondo e per il mondo.

Questa *conversio ad mundum* sta mettendo in crisi, anzi l'ha già messa, in tutti i settori (dogmatico, morale, giuridico, disciplinare...) la chiesa contemporanea. Il maestro indiscusso di questa *destructio theologiae* è il gesuita tedesco Karl Rahner il quale si è professato scolaro di Heidegger proclamando esplicitamente il suo «unico maestro»[227]: una dichiarazione impegnativa senza dubbio alla quale, si deve ammettere, corrisponde l'attività inesauribile e inarrestabile del gesuita tedesco. L'operazione Rahner, per darsi una piattaforma di credibilità, ha fatto una sortita ardita, anche se non nuova, quella cioè di passare attraverso il tomismo ossia di mostrare il perfetto accordo di S. Tommaso col *cogito* moderno mediante la riduzione dell'essere al pensiero. Questa doppia operazione da parte di Rahner di recupero, una specie di manovra a tenaglia sia di Heidegger alla deformazione antropologica della teologia e sia di S. Tommaso alla piattaforma del trascendentale moderno ha incontrato poche contestazioni e favori da ogni parte nel campo filosofico e teologico, salvo rare eccezioni di cui Rahner non ha mai pensato di tenere conto[228]. Siamo di fronte ad un fenomeno culturale di proporzioni universali che rasenta l'allucinazione collettiva e che ha reso incerta e timida la stessa gerarchia: è l'ebrezza di fronte al dileguarsi del mistero del peccato di cui si alimenta il dogma cattolico, la negazione della legge eterna che sostenta la morale – all'affiorare per la prima volta, nella storia del cristianesimo, di una fede senza dogmi e di una morale senza leggi e senza sanzione sullo sfondo, prospettato espressamente e ripetutamente con rude ostinazione naturale dal Rahner stesso, di un Magistero senza autorità ch'è chiamato a scontare i suoi eccessi di potere.

Il lato sorprendente di una simile situazione è ch'essa, se si stabilizzasse, finirebbe per sconvolgere non solo le posizioni della teologia e della fede, ma quelle stesse del pensiero. Sotto il punto di vista strettamente critico infatti la posizione di Rahner non presenta la pur minima attendibilità, perché fondata su testi interpolati e mistificati.

A) *Il preteso accordo di S. Tommaso col principio d'immanenza.*

Tale accordo è portato avanti dal Rahner mediante l'evidente e ripetuta interpolazione di un testo capitale e con la mistificazione di molti importanti contesti. Ecco di che si tratta:

1. L'interpolazione del testo tomistico. – Uno dei capisaldi della metodologia rahneriana è il «punto d'impostazione» (*Ansatzpunkt*), come per Hegel il cominciamento (*Anfang*). Tale punto è l'identità di essere e pensiero: «Il punto d'impostazione fondamentale per una comprensione metafisicamente esatta di ciò ch'è conoscenza deve piuttosto essere visto in questo che l'essere è a partire da sé conoscere ed essere conosciuto, che essere è essere-con- sé»[229]. A conferma del suo carattere tomistico viene dato subito il seguente testo:

Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu[230].

Si tratta di un testo interpolato [dell'editio Parmensis] e deformato poi nel commento rahneriano. L'edizione critica leonina, con le migliori edizioni che ho potuto vedere, porta l'unica lezione ovvia: «INTELLECTUS IN ACTU PERFECTO EST INTELLECTUM IN ACTU» ch'è la formula dell'immanenza classica per esprimere la originalità dell'assimilazione *perfettiva* aristotelico-tomistica la quale sta agli antipodi dell'immanenza *costitutiva* moderna. Il testo citato infatti, come annota anche la recente edizione critica Taur., deriva direttamente da due testi aristotelici: «In his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur»[231] e «idem est secundum actum scientia rei»[232].

Ed è fuori posto di conseguenza la versione-parafrasi rahneriana che conferma l'errata lettura del testo: «La realtà ontologica compiuta dell'intelletto è ciò ch'è attualmente conosciuto, un principio essenziale che può anche essere capovolto: ciò ch'è attualmente conosciuto deve, per essere se stesso, essere la realtà ontologica dell'intelletto stesso». Interpretazione sballata, poiché l'unità-identità di cui parlano Aristotele e S. Tommaso non è ontologica primaria, come vuole Rahner, ma secondaria cioè nel senso che il soggetto diventa l'oggetto assumendo in sé – come sviluppo del proprio essere – la forma intenzionale (*per similitudinem*) e ciò vale tanto per il senso quanto per l'intelletto come osserva S. Tommaso nel commento: «sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum»[233].

2. I commenti delle due opere rahneriane sviluppano l'equivoco iniziale. Leggiamo infatti nella prima opera (GW): «Intelletto in queste formulazioni sta per conoscenza in generale. Sarebbe un puro fraintendimento[234] se si volesse intendere l'identità di conoscere e conosciuto, ch'è espressa in questa e in simili formulazioni, nel senso che ciò ch'è conosciuto in quanto tale debba appunto essere conosciuto da un conoscente come tale e che il conoscente in quanto tale debba anche avere un che di conosciuto»[235]. Osserviamo che il fraintendimento è tutto da parte di Rahner, e per ben due volte: *a*) Anzitutto, «intelletto» qui – nel contesto di *C. Gent.*, lib. II, c. 99 – indica proprio la facoltà spirituale e non la conoscenza in generale, poiché S. Tommaso parla della conoscenza propria delle sostanze spirituali. *b*) Poi, sia Aristotele come S. Tommaso spiegano il conoscere come acquisizione (recezione) di forma non in modo di passività fisica ma di accrescimento spirituale. Il Filosofo nella continuazione dell'ultimo testo citato afferma: ou gar o liqoj en th yuch, alla to eidoj[236]. S. Tommaso, invece di chiudersi come Rahner nel *Beisichsein* kantiano che deve poi tentare una via d'uscita con l'atto del giudizio, ch'è a sua volta interpretato come un atto di libertà, vede nella *similitudo* presente nella *species* il fondamento dell'oggettività del conoscere: «Id quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III De Anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus»[237].

Nella II edizione di GW, tra il primo breve periodo ed il secondo, è stata inserita un'ampia aggiunta che conferma l'errore di fondo dell'interpolazione: «In una simile asserzione è raggiunta da S. Tommaso la comprensione ontologica della metafisica a cui oggi molto ci si richiama (in contrasto con una maniera di considerazione puramente ontica). Il conoscere è compreso come la soggettività dell'essere stesso. L'essere stesso è già l'unità unificante originaria di essere e conoscere, è *onto-logico*; ed ogni siffatta unità attuale di essere e conoscere nel processo conoscitivo è soltanto il potenziamento di quella sintesi trascendentale ch'è l'essere "in sé"»[238]. L'aggiunta – dovuta forse al curatore J. B. Metz – non fa che aggravare il malinteso di Rahner, quello di riportare prima l'essere in sé e poi il conoscere come tale alla soggettività.

Il commento della seconda opera (HW) comincia con la ripetizione del testo interpolato nella quale lo «intellectus» che sta al nominativo nel testo originale viene tradotto come genitivo (!), a causa dell'interpolazione di *perfecto* in *perfectio*: «Questo [*intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*] significa in tedesco: "la realtà compiuta dell'intelletto conforme all'*essere* è l'attualmente conosciuto". E questo principio essenziale si può anche rovesciare: il conoscibile, per diventare attualmente conosciuto, dev'essere fondamentalmente la realtà conforme all'essere dell'intelletto stesso. Sarebbe una pura incomprensione [del

pensiero] di Tommaso e nient'altro che un segno di un'interpretazione superficiale ed a buon mercato che abbassa la profonda metafisica di un Tommaso al livello di una testa piatta se si volesse intendere l'identità di conoscere e conosciuto, ch'è espressa in questa e nelle simili espressioni, al punto (*dahin*) che un [oggetto] conosciuto come tale debba essere conosciuto da un [soggetto] "conoscente", [e] che viceversa un [soggetto] conoscente come tale debba conoscere appunto qualcosa e così ambedue debbano essere in questo senso "una sola cosa" (*eins*)». La conclusione del testo conferma la distorsione di fondo dell'interpretazione: «Perfectio – è il termine interpolato del testo tomistico – significa piuttosto nel testo citato una realtà ontologica dell'intelletto in quanto [è] un ente»[239]. Nient'affatto, il senso è un altro: ogni conoscente – nella prospettiva realistica di S. Tommaso – ha un *doppio* piano di attualità e struttura, prima sul piano costitutivo dell'essere e poi sul piano operativo (dinamico) dell'operare – due piani realmente distinti ove il secondo è fondato sul primo. Il primo è il *Beisichsein* costitutivo dei principi o del principio originario, epperciò sostanziale e fondante; il secondo è un *Beisichsein* dei principi operativi, quindi acquisito, epperciò fondato e accidentale.

L'interpolazione e l'equivoco di Rahner si consuma nella conclusione della pericope in ambedue le opere con la citazione di due testi tomistici: «*Idem est intellectus et quod intelligitur*» – «*Intellectum est perfectio intelligentis*»[240]. Segue in ambedue le opere un'ampia glossa in cui si vuol escludere che questa unificazione di conoscere e conosciuto sia da spiegare con l'idea vaga e volgare di «immagine intenzionale». In realtà i due testi tomistici, citati monchi dal Rahner, sono due frasi staccate che appartengono a due testi stupendi, specialmente il primo, per pienezza speculativa i quali dicono esattamente il contrario dell'esegesi rahneriana. Eccoli:

a) Il primo testo è la risposta all'ob. 3ª di origine aristotelica: «In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur ut dicitur III *De Anima*[241]. Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est (q. 75, a. 5). Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam». La risposta dell'Angelico percorre l'intero arco del conoscere finito dal senso all'intelletto umano fino all'intelletto angelico: «Verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per forman suam. Idem autem est dicere quod in his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia». Nella conoscenza intellettuale, sia umana come angelica, l'oggetto dell'intendere dev'essere o in sé immateriale (lo spirito) oppure elevato all'immaterialità (mediante l'astrazione). In senso proprio però il citato testo aristotelico, secondo Averroè e lo stesso S. Tommaso, si applica alla conoscenza angelica: «Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens: sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III De Anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est»[242].

Il testo della frase citata dal Rahner si applica quindi propriamente solo alla conoscenza angelica, non all'uomo: l'osservazione non è marginale ma decisiva per tutto il problema.

b) Il secondo testo: «*Intellectum est perfectio intelligentis*»[243] – ci è già noto come ci è nota la sua precisa inserzione nel realismo metafisico di S. Tommaso: se l'intellectum est *perfectio* intelligentis, ciò suppone già il reale e suppone reale l'intelligens, e non costituisce perciò l'intelligens come ens, ma lo suppone già esistente.

Aggiungiamo che l'intero capitolo seguente di *C. Gent.*, lib. II, c. 99, e specialmente il capoverso (*Item*) a cui appartiene il testo interpolato, è tutto direttamente in funzione, non solo antiimmanentistica ma antiheideggeriana. Infatti esso afferma quel caposaldo del platonismo cristiano, giunto a S. Tommaso da S. Agostino e da un testo celebre di Boezio, secondo il quale il mondo sensibile non è che una «immagine» e derivazione del mondo intelligibile che i credenti pongono tutto raccolto nella semplicità del Verbo divino: «Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Unde et Boëthius, in libro *de Trinitate*, dicit quod *ex formis quae sunt sine materia*, *venerunt formae quae sunt in materia*»[244]. Così il trascendentismo platonico e il realismo naturalistico di stampo aristotelico sono superati nel realismo creazionistico di derivazione cristiana: una prospettiva quindi esattamente agli antipodi di quella

heideggeriana. Ma di tutto questo il Rahner non si è mai preoccupato, per la ragione probabilmente che non si è neppure accorto.

B) *Il preteso ricupero di Heidegger alla teologia cattolica*

Bisogna rilevare subito che manca in tutta l'opera filosofica e teologica di Rahner ogni riferimento esplicito alla produzione heideggeriana. Quel che si può dire allora è ch'esso opera come sottofondo ma in un senso implicito quanto vago e impreciso che non va più in là di una generica lettura di *Sein und Zeit*, forse con l'ascolto di qualche corso. Si deve dire che si tratta probabilmente di una strumentalizzazione affrettata, e deviante anch'essa, di una linea speculativa [– come quella di Heidegger –][iii] che si muove in direzione diversa ed anzi inversa [a quella prospettata][iv] ch'è propria della teologia di Rahner[245]. Infatti:

a) mentre Rahner intende piegare e spiegare il cherigma cristiano dall'interno del principio moderno della soggettività, per mettere il cristianesimo al passo coi tempi, Heidegger mette espressamente in guardia la teologia di non allearsi con la sofia tou kosmou[246], secondo il severo monito di S. Paolo a quei di Corinto. Appoggiarsi perciò alla prospettiva filosofica di Heidegger per varare come Rahner il progetto della storicità ovvero storicizzazione dei dogmi cristiani[247] – contro la consistenza di fondo del loro contenuto e quindi della immutabilità del nucleo costitutivo delle loro formule, è riportare e abbassare i dogmi rivelati al livello di «esistenziali» umani qualsiasi e quindi respingere cioè mistificare l'energica distinzione di principio fatta dallo stesso Heidegger, ora riportata. Heidegger mantiene, sia pure a modo suo, anzi esaspera come separazione la distinzione classica di ragione e fede, di filosofia e teologia..., mentre Rahner la sopprime e presenta l'uomo orizzontale, obliterando il carattere specifico di ciascuna sfera rispetto all'altra.

b) Mentre Rahner assume un trascendentale di tipo empirico psicologico com'è quello che intende di storicizzare cioè psicologizzare il dogma e la morale abbassandoli sulla situazione umana empirica e contingente, proclamando appunto la «svolta antropologica della teologia», Heidegger si è sempre più decisamente ancorato su di una posizione di neutralità metafisica radicale[248]: al di qua di ogni dualismo e di ogni opposizione, mettendo a fondamento l'essere stesso (*Sein selbst*) come presenza pura che ha per opposto nel senso di «fondamento» (*Grund*) il nulla[249] cioè l'assenza, a partire dalla quale l'essere emerge all'uomo nell'evento che lo attua di volta in volta e l'accoglie ovvero lo consegna al suo destino. Heidegger perciò ha portato a fondo, nel suo fondamento, l'istanza prima ed ultima del *cogito* ch'è il nulla di essere, anticipando con estrema radicalità e lucidità il balzo nel vuoto ch'è lo sradicamento radicale dall'Assoluto dell'uomo contemporaneo. Il fatto quindi che la teologia postconciliare, nella direzione più aggressiva e dilagante, si appelli al trascendentale esistenziale ch'è la «precomprensione» (*Vorgriff*) – la libertà come «aperità» (*Offenheit*) inconcludente – è il segno più preoccupante dello smarrimento della teologia di fronte a Dio e di fronte a Cristo.

IV - DIALETTICA DELLA LIBERTÀ E AUTONOMIA DELLA RAGIONE IN FICHTE[v]

Forse nessun filosofo moderno, e forse nell'arco del pensiero di tutti i tempi, è stato così avvinto dal problema della libertà come Fichte: la tensione eccezionale della sua riflessione e delle sue polemiche hanno qui il centro, l'oggetto e lo scopo. Egli vedeva in questo, e già in Cartesio, l'originalità del pensiero moderno: «Il punto principale della differenza fra la nuova concezione e l'antica riposa su questa questione: cosa importa la *libertà*? Dove noi ed essi mostrano a questa il suo impiego?» Quelli cioè i fautori del pensiero precedente, osserva Fichte, hanno subito risolto il problema e considerano le cose in sé fatte e concluse, la verità non è che l'accordo con la loro realtà: «Il regno delle cose create è pronto e concluso, ora il sapere si accorda con esse, l'intuizione della libertà è d'accordo: come e secondo quali leggi di questa, mai una parola comprensibile. In questo essere pertanto è soltanto mediante l'attività pratica che cambia l'essere stesso che è dato, questo è per essi la libertà»[250]. Il testo fa comprendere quella che si può dire subito l'essenza del pensiero moderno che si può esprimere con la formula – una formula che va ovviamente sfumata, ma che tuttavia ne accoglie l'istanza continua – che verità e libertà coincidono così che il cammino dell'una attua la realtà dell'altra.

Ciò non era possibile nella concezione classica che distingue il momento teoretico dell'afferramento dell'essenza dal momento pratico del conseguimento dell'esistenza, ossia attribuisce al possibile una mediazione di prospettiva tra il nulla del non (essere) ancora (*noch nicht*) e l'essere del reale (*Sein des Seienden*).

La differenza tra le due concezioni è radicale, insiste Fichte: «Coloro che così argomentano (i realisti) hanno in parte visto che l'agire è condizionato dal sapere, che nessuno può operare portandosi al di là del suo sapere e della sua convinzione». Ed ora la conclusione di valore capitale: «Se ora inoltre il sapere dipendesse dall'influsso delle cose, non avremmo assolutamente nessuna vera libertà, ma questa sarebbe soltanto parvenza (*Schein*) che forse si potrebbe anche spiegare e che alcuni di essi hanno anche spiegato molto bene: il sistema del determinismo; Leibniz coerente; WOLFIANESIMO – è un circolo tangibile, di accettare una verità reale che determina assolutamente le cose e però un sapere ch'è anche determinato dalle cose e così a sua volta è determinante la libertà»[251]. Eccoci quindi al nocciolo.

L'identità di essere e pensiero nell'Io come libertà

Ed il nocciolo è che qui si tratta di una rivoluzione nel campo dei rapporti fra verità e libertà e quindi la connessione risulterà presto chiara nel senso di un'inversione fra i rapporti di verità e realtà. Tale rivoluzione o inversione – Fichte lo riconosce espressamente ed anzi si presenta come il suo vero realizzatore – è stata operata da Kant con le tre Critiche e con la teoria dei giudizi sintetici a priori che le pervadono. È Kant che ha scoperto la creatività della coscienza, ch'è la libertà, come fondamento ed essenza della vita dello spirito, superamento del sostanzialismo statico di Spinoza. Così la *Wissenschaftslehre* è la sintesi unificata in atto, portata avanti da Fichte per tutta la sua vita, dell'istanza realizzata separatamente da Kant nelle tre Critiche: una sintesi intrinseca di approfondimento. Il passaggio è spiegato con adesione diretta alla terminologia kantiana attorno al nocciolo della «appercezione» (trascendentale) cioè, spiega Fichte, della coscienza dell'autocoscienza (*Bewusstsein des Selbstbewusstseins*) in ogni sapere. Kant, spiega Fichte, conosce questa appercezione come unità ossia fondamento di deduzione di tutte le leggi del pensiero o categorie. Vale a dire in sostanza: tutte le leggi del pensiero e tutto ciò che secondo esse si riesce a pensare sono quell'appercezione stessa, soltanto determinata ulteriormente con particolari casi di applicazione[252]. Vediamo ora con la concezione-integrazione, ossia il progresso a cui arriva l'Io di Kant con Fichte.

Kant dice: l'unità sintetica dell'appercezione, lo «Io penso [in generale] deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»[253]. Fichte osserva: anche la W.-L. indica l'Io come il fondamento di tutte le rappresentazioni. Ma Kant chiama questa unità sintetica, cioè «l'unità si realizza mediante la connessione di un che di molteplice». Si tratta quindi di un processo *genetico*, perché l'unità è sintetica. Invece, incalza Fichte che inizia così l'idealismo assoluto, si tratta di un'unità analitica, cioè: «*a*) essa *è*, è qualcosa che diventa. *b*) essa non viene vista tramite (*durch... hindurch*) il molteplice, ma è il molteplice ch'è visto tramite l'unità. Essa non comincia mediante la connessione del molteplice, ma è questo che comincia mediante la

distruzione e divisione dell'Uno sopra un molteplice mediante la forma di un divenire» (p. 178) ch'è la «Vita», come diremo. La polemica di Fichte con Kant, spunta dovunque nell'intensa e tormentata sua ricerca. La questione o divergenza di fondo viene toccata nella *Wissenschaftslehre* «*nova methodo*» del 1798[254], contemporanea della *Atheismusstreit*.

Il cambio di metodo, la *nova methodus* appunto, doveva avere per Fichte e specialmente in quell'anno, colmo per lui di contrasti e di amarezze, un particolare significato: quello certamente di raggiungere l'unità dell'atto spirituale, cioè la realizzazione della libertà riportandola al suo fondamento, il quale consiste – mi si perdoni il bisticcio – nell'unità (identità) fondamentale della teoria con la prassi ed insieme – per Fichte – della dominanza, e non una semplice priorità, di questa su quella. È così ch'egli è convinto di approfondire l'istanza kantiana spingendola al suo inevitabile traguardo ch'è l'autoporsi dell'Io: l'Io non è più solo l'accompagnatore delle rappresentazioni ma «un'attività che ritorna in se stessa» (*eine in sich zurückgehende Tätigkeit*), che Fichte presenta come «prima, incondizionata, assoluta» (p. 350).

Certamente la nozione fondamentale dell'etica kantiana, quella della libertà, è radicata nella sua filosofia teoretica. Questa nozione infatti non ha soltanto il suo posto nella Critica della Ragion pura (come Idea trascendentale), ma essa indica la leva di movimento dei passaggi più decisivi. La scoperta di Kant dei giudizi sintetici a priori è insieme il riconoscimento della libera attività dello spirito sulla materia sensibili: infatti quella sintesi non è fondata nella rigida struttura delle cose ma nelle leggi originarie dell'intelletto produttivo. Così la libertà trascendentale è il carattere della sintesi in generale la quale si manifesta, in corrispondenza della differenziazione della materia di esperienza, come sintesi della sensibilità (*Sinnlichkeit*), come sintesi dell'intelletto (*Verstand*) e come sintesi della ragione (*Vernunft*). Questa libertà viene chiamata trascendentale poiché essa è la sorgente dei giudizi sintetici a priori ed insieme – si badi bene! – la sorgente dell'esperienza unitaria e sistematicamente ordinata. In questa libertà trascendentale si opera l'unificazione di conoscere e volere nella quale anche il conoscere, che nelle sue più libere manifestazioni è legato alla materia del «fenomeno» (*Erscheinung*), necessariamente trascende se stesso per comprendersi dall'interno come l'attività creativa, nascosta nella guisa di un volere formativo. Allora è questo concetto di libertà come spontaneità produttiva il principio unificante di teoria e prassi: la medesima funzione creativa dei giudizi sintetici a priori si espande nella sfera pratica della volontà nella forma dell'attività dell'imperativo categorico («tu devi»). È di qui che Fichte inizia la sua riflessione, dall'unificazione dinamica alla comune sorgente di pensare e volere alla quale soggiace l'identità ossia l'identificazione di essere e pensiero.

Quest'identità tuttavia in Kant è frenata, com'è noto, dalla posizione del noumeno: una difficoltà che Fichte ha cercato di superare mediante precisamente l'approfondimento della libertà originaria, ossia con l'identificazione di attività spirituale e libertà, una forma di unificazione ch'egli vedeva indicata nella conclusiva Critica del Giudizio[255]. A questo modo il pensare, la speculazione, la riflessione e i sistemi filosofici sono esercizio di libertà e atti di libertà: così la «libertà di pensiero» si presenta come la libertà fondamentale da cui traggono senso e consistenza le libertà pratiche. Perciò Fichte aveva scritto nel 1793: «Pensare *liberamente* è la differenza caratteristica che distingue l'intelletto umano da quello degli animali...: darsi una propria determinata direzione alla propria serie d'idee secondo la propria forza e secondo la propria libera volontà (*Willkühr*) è il vantaggio dell'uomo e più uno afferma questo vantaggio, più egli è uomo»[256]. È questo infatti il significato del principio kantiano dell'autonomia della ragione di fronte alla necessità degli istinti. Fichte ne dà una formula più esplicita: quella della ragione per la ragione cioè la ragione scopo della ragione, il pensiero per il pensiero, la speculazione per la speculazione. Mentre nella filosofia tradizionale (dualista) il pensiero era semplice presupposto dell'azione, ora nell'idealismo esso diventa oggetto di se stesso[257] con l'identificazione, da cui Kant ha sempre aborrito, di essere (*Sein*) e dover essere (*Sollen*). Così Fichte inizia quella metafisica dello spirito che avrà il suo compimento nella speculazione hegeliana dello Spirito assoluto.

La Critica della ragion pura, osserva Fichte, comincia con le rappresentazioni e cerca di sviluppare le loro leggi nella logica secondo le originarie forme di pensare del nostro spirito (*Gemüt*). Ma lascia insoluta la questione: perché (*Warum*) io mi rappresento qualcosa? per mezzo di che cosa (*Wodurch*) io giungo alla mia rappresentazione? La W.-L. risponde: poiché come agente (*als handelnd*) io mi trovo assolutamente libero. Esso vede il mondo in sé. La sua attività ideale non è senza quella reale (p. 383). Possiamo quindi fare le equazioni risolventi: *esse est cogitare*, *cogitare est agere* e poi *agere est se agere* e questa è la formula propria ed ultima della libertà cioè della libertà assoluta che va perciò collocata sul vertice (*an die Spitze*) della filosofia teoretica (p. 379).

La prima conseguenza decisiva è il superamento dell'opposizione kantiana di fenomeno e noumeno. Si è visto che la volontà è qualcosa di assoluto (*etwas absolutes*), soggetto e oggetto ormai per Fichte sono la stessa e medesima cosa. Questo concetto del mio volere immediato è il fondamento dei *noumeni* (corsivo di

Fichte) di Kant, ma Kant non li ha fondati con sufficiente profondità; in lui essi sono come *qualitates occultae* e costituiscono un mondo a parte, il mondo intellegibile. Non c'è in Kant nessun ponte (*Brücke*) fra il mondo intelligibile ed il mondo sensibile dei fenomeni: questo, perché l'Io è soltanto funzionale in quanto esso opera come semplice principio di unificazione del molteplice, non ancora come produttivo dell'atto e dell'oggetto della conoscenza. La W.-L. getta ora questo ponte con lieve fatica. Essa considera il mondo intelligibile come condizione (*Bedingung*) del mondo dei fenomeni. Questo viene costruito su quello e il mondo intelligibile riposa sull'Io – e questo in se stesso. Soltanto, nel volere dell'Io il soggetto e l'oggetto sono ad un tempo la stessa e medesima cosa. Mediante il volere e il pensare del volere l'Io produce qualcosa di *nuovo*. Quindi per la W.-L. fenomeno e noumeno si appartengono nella comune radice dell'Io volente (p. 448ss.)[258]. Quindi tutto in Fichte rimanda alla nuova concezione dell'Io con la quale egli intende superare la frattura kantiana fra mondo intelligibile e mondo sensibile. Si può riconoscere pertanto che il concetto moderno di coscienza come attività originaria cioè fondante, ossia come «posizione di sé» nel portarsi all'altro, pertanto come identità di coscienza e autocoscienza e quindi di essere e pensare come di pensare e volere ed infine – come diremo – di progettare e volere... è stato portato al suo termine senza remore. La *dinamica integrale*, ossia l'assunzione del dinamismo unitario della coscienza, è l'essenza del ribaltamento operato da Fichte: le distinzioni hanno significato solo formale, la realtà procede in modo unitario come attività totale: «L'idealista integrale abbraccia insieme l'attività pratica e teoretica, come attività in generale, e con ciò viene necessariamente, poiché nell'Io non c'è nessuna passività, come infatti non può essere che l'intero sistema degli oggetti dev'essere prodotto per l'Io mediante l'Io»[259]. Ciò, vale a dire il primato ontico-ontologico dell'Io, era stato già il filo conduttore della prima *Wissenschaftslehre* (1794) il cui procedimento era espresso nella formula sintetica: «L'Io pone all'origine semplicemente il suo proprio essere»[260] e, con la formula analitica, quest'atto fondante (la *Thathandlung*): «Io sono semplicemente cioè io sono semplicemente, poiché sono; e sono semplicemente ciò che sono; ambedue le cose per l'Io» (*ibid*). Il tutto è espresso nella formula nota di $A = A$, ch'è sempre da intendere in senso di identità dinamica ossia che l'Io opera all'interno di sé, da sé e per sé, la sintesi del reale come posizione ch'è autoposizione di rimbalzo dall'altro (Non-io).

È questo il passaggio ch'è implicito, come osserva Fichte stesso, nel *cogito ergo sum*, quello dalla speculazione alla prassi ed è per questo ch'egli fa seguire alla W.-L. la trattazione del «Fondamento del diritto naturale secondo la W.-L.» (1796) la quale è la continuazione diretta di quel discorso. L'introduzione infatti si apre con la dichiarazione: «Il carattere della razionalità consiste in questo che il principio operante e la cosa operata sono identici, e proprio la medesima cosa e mediante questa decisione l'ambito della ragione è, come tale, esaurito». Si tratta, continua Fichte, di fare astrazione dal vostro proprio «Io» quando si dice «Io» e pertanto la ragione è caratterizzata dalla «egoità» (*Ichheit*). E spiega: «Ciò che esiste *per* un essere razionale, esiste *in* esso; ma niente è in esso se non ciò che segue da un'azione su se stesso: ciò che esso intuisce, intuisce in se stesso; ma non c'è nulla da vedere in esso se non il suo agire; e l'Io stesso non è altro che un agire su se stesso»[261]. Si tratta di un agire puro come pura presenza alla coscienza ch'è l'Io come agente, non come sostrato o cosa in sé o sostanza. Il punto è capitale e tutti i filosofi veri, assicura Fichte, hanno sempre filosofato da questo punto di vista cioé da quello del pensiero come identità reale di atto e forma, di soggetto e oggetto...

Di lì a poco nel «Sistema di morale» del 1798 Fichte precisa ancora questo carattere della sua filosofia ch'egli chiama «real-idealismo» ossia la sintesi di realismo (dell'esperienza) e idealismo (della ragione), come già Kant ma non al modo di Kant: la realtà della «separazione» (*Trennung*) del soggettivo e dell'oggettivo è evidente.

L'immanenza di necessità e libertà nell'Io

Il secondo passo è la disgiunzione dell'azione necessaria e libera: «Ogni agire interiore dell'essere razionale avviene o *necessariamente* o con *libertà*». Invece di spiegare come dalla precedente semplicità di presenza dell'Io a se stesso l'agire dirime la qualità del suo agire necessario e libero, Fichte ritorna nel concetto iniziale dell'Io come immanenza assoluta, senza residuo, alla quale Kant – che pur aveva fatto la scoperta di tale immanenza – non aveva avuto il coraggio di passare. Ora si affaccia la spiegazione di quella *Diremtion* di necessità e libertà. L'oggettivo deve sussistere senza l'aggiunta (*ohne Zuthun*) del soggettivo, e indipendentemente da esso, mediante se stesso» – questa è la sfera dell'essere (*Sein*). Invece il soggettivo deve dipendere dall'oggettivo e ottenere soltanto da esso la sua determinazione: «L'essere è mediante sé stesso, ma il sapere dipende dall'essere». A questa dichiarazione di realismo, fa seguito la dichiarazione di idealismo: «Sapere ed essere non sono qualcosa fuori della coscienza e indipendentemente separati da essa, ma essi sono separati soltanto nella coscienza, poiché questa separazione è la condizione della possibilità di

ogni coscienza; e solo mediante questa separazione sorgono anzitutto ambedue». E spiega ampliando la dichiarazione della precedente *Grundlage...*: «Non c'è nessun essere, se non mediante la coscienza, in quanto fuori della medesima non si dà anche nessun sapere come puramente soggettivo e portantesi al suo essere. Se mi è lecito dire questo: Io sono sì costretto a separare; ma anche unicamente per il fatto che io dico questo e poiché lo dico, accade la separazione». La conclusione ricorre al noumeno, ma non al modo di Kant: «L'uno che viene separato, e in seguito al quale il soggettivo e l'oggettivo sono immediatamente posti nella coscienza come un'unica cosa, è assolutamente uguale perché non può, come semplice, venire in nessun modo alla coscienza»[262]. Questo richiamo di fondamento ad un fondo (*Grund*), che non può salire alla coscienza, attraversa lo sviluppo di tutta la filosofia di Fichte ed in certo modo sostanzia la sua posizione di Dio: un'affermazione, su cui torneremo più avanti, di particolare importanza perché fatta mentre infuriava la *Atheismusstreit*.

I passaggi procedono per implicazione d'identità come in matematica[263]: «L'essere razionale è, unicamente in quanto esso si *pone* come essente, cioè in quanto esso è cosciente di se stesso. Ogni *essere*, sia dell'Io come del Non-Io, è una determinata modificazione della coscienza; e senza una coscienza non si dà nessun essere. Chi afferma il contrario, ammette un sostrato dell'Io che dev'essere un Io senza esserlo, e contraddice se stesso»[264]. Ora Fichte si diffonde nello spiegare che le azioni necessarie sono quelle che risultano dal concetto di essere razionale e sono – si badi bene – quelle dalle quali è condizionata la possibilità dell'autocoscienza. Questo significa che l'essere razionale pone necessariamente se stesso; esso quindi «compie» (*thut*) necessariamente tutto ciò che appartiene al suo porre mediante se stesso. In altre parole, il costituirsi dell'Io è un passaggio interno all'Io stesso dalla coscienza all'autocoscienza e perciò necessario, che potrebbe essere indicato (con un termine heideggeriano) come un autodisvelarsi, se Fichte non aggiungesse subito – e l'affermazione è davvero sorprendente dopo aver detto che l'«Io intuisce se stesso cioè il suo agire su se stesso» – che «l'essere razionale non è cosciente del suo agire» per la ragione che «*esso stesso* è già il *suo* agire». Aggiunge che l'oggetto della coscienza sta fuori dell'atto e del soggetto di coscienza, deve cioè essere l'oggetto l'opposto dell'agire[265].

Dunque – ed è, se riesco a capire, questa la dialettica del baco da seta che si chiude nel suo bozzolo[266] – «... non si può percepire (*wahrnehmen*), prima di ciò che comincia dell'agire, l'agire stesso». La gente comune non bada a questo, si accontenta degli oggetti e non passa al concetto (*Begriff*) identificando l'oggetto col concetto. Invece il genio filosofico cioè il talento scopre nell'oggetto il concetto cioè, apprendendo l'oggetto, apprende anche l'agire stesso nelle sue opposte direzioni per unificarle in una concezione unica e così forma il concetto[267]. Il concetto quindi – come poi in Hegel – ha carattere di richiesta e di totalità di oggetto e atto. Ora i filosofi – così Fichte spiega il sorgere della libertà accanto alla necessità, di cui si è detto – hanno reso nota la loro scoperta. Secondo Fichte la libertà, ossia la coscienza della *libertà*, è in sostanza l'autocoscienza della propria razionalità ossia la «*capacità di progettare concetti della nostra attività possibile con assoluta spontaneità*». Assieme però, perché un individuo razionale ovvero una persona trovi se stesso libero, si esige che al concetto di attività corrisponda nell'esperienza l'oggetto che con essa è stato pensato ossia che dal pensiero della propria attività risulti realizzato qualcosa nel mondo dell'esperienza. E qui sembra che Fichte proceda troppo alle spicce: egli fa presente il fatto ovvio che, vivendo in società, le persone influiscono l'una su l'altra limitandosi nell'esercizio della libertà l'una con l'altra e che, per poter rimanere libere, esse devono liberamente assumere tali limiti e farsi (darsi) la legge di non impedire la libertà di coloro con i quali stanno in rapporto di attività scambievole. Ossia la «libertà esteriore» (*äussere Freiheit*) della persona, come membro della società, dev'essere garantita dalla «libertà interiore» (*innere Freiheit*) ch'è la razionalità stessa nella spontaneità come *Sollen* del suo attuarsi appunto nell'esteriore ch'è anche per Fichte, come per Hegel ma non allo stesso modo, che non è possibile ora esporre, la sfera del *Seyn*. La differenza fondamentale fra i due mi sembra sia nel concetto di «autocoscienza» che per Hegel appartiene (col «concetto») alla sfera speculativa mentre per Fichte, come si è visto, il movimento della ragione costituisce la sfera dell'attività pratica e pertanto della libertà. Capitale in questo contesto è il primo corollario al primo assioma (*Lehrsatz*) della deduzione del concetto di diritto ove si afferma che lo «Io pratico è l'Io dell'autocoscienza originaria, che l'essere razionale si apprende immediatamente soltanto nel volere. (...) [Che] il volere è il proprio carattere essenziale della ragione. (...) [Che] la facoltà pratica è la radice più intima dell'Io, a questa è affidato e attaccato anzitutto tutto il resto»[268].

Ora Fichte mediante il metodo trascendentale, ovvero della deduzione delle condizioni a priori per l'attività dell'autocoscienza, passa a dimostrare «sistematicamente» l'esistenza dell'attività dell'Io, di un mondo sensibile (*Sinnenwelt*) fuori dell'Io limitante tale sua attività. Poiché a noi interessa il suo concetto di libertà, e non il sistema, riteniamo il nocciolo delle precedenti riflessioni ch'egli esprime con arida ma ostinata precisione: «Il concetto dell'attività dell'essere razionale è progettante mediante libertà assoluta; l'oggetto nel mondo sensibile, come l'opposto della medesima, è quindi stabilito, fissato, determinato in

modo immutabile». Ed ora il principio della *Diremtion* ontologica afferma che tutto, ogni essere, è una modificazione della coscienza: «L'Io è determinabile all'infinito; l'oggetto, poiché è così e così (*weil es ein solches ist*), è determinato una volta per sempre. L'Io è ciò che è nell'*agire*, l'oggetto nell'essere». Ed ora la spiegazione, ch'è propria della concezione fichtiana dell'Io: «l'Io è incessantemente in divenire, non c'è nulla infatti in esso che duri: l'oggetto è, così com'esso è, per sempre, è com'esso era e come sarà» poiché – ci sembra di poter aggiungere – tale essere si riferisce all'Io nel suo rapporto al mondo della natura che non dipende dall'uomo. Perciò «nell'Io si trova (*liegt*) l'ultima ragione del suo agire; nell'oggetto, del suo essere: infatti esso non ha nient'altro che essere»[269]. Non è compito del presente studio di entrare nello sviluppo, puntiglioso e complicato, del sistema e della terminologia originale di Fichte (p. es. la teoria del *Sehen* = vedere, corrispondente all'atto del *Sein-Wissen*, la teoria del *Bild* = immagine, corrispondente all'oggetto[270]).

L'unità di realismo e idealismo («*Ideal-Realimus*»)

Possiamo intanto, per il nostro assunto, precisare il nuovo punto di vista di Fichte, nel suo progetto di unificare realismo e idealismo nei termini seguenti. Il principio fondamentale dell'idealismo trascendentale afferma che tutto, ogni essere, è una modificazione della coscienza: è da questo principio che parte la W.-L. per attingere il puro Io, altrimenti si dovrebbe assumere un «sostrato» per l'Io ch'è Io ed insieme non-Io e quindi si contraddice poiché l'Io è attività, agire. L'Io finito, pertanto, l'Io che sta a fondamento della coscienza umana, è – come si comprende da sé – essenzialmente uguale all'Io puro, quindi necessariamente anche attività, agire. Ma qui interviene il momento della limitazione, sia formale come reale, cioè come determinabilità e determinezza (*Bestimmbarkeit-Bestimmtheit*), che in Fichte ha un movimento opposto a quello di Hegel, poiché, mentre Hegel parte dall'indeterminato e passa alla determinazione, Fichte dal determinato dell'esperienza procede a quel ch'egli chiama il «mondo sovrasensibile» (*übersinnliche Welt*). In questo processo l'Io fa il primo passo verso la natura e dimentica se stesso; mentre la ragione diventa consapevole, nell'urto (*Anstoss*) con la natura, del proprio limite ed avverte da una parte l'esistere rigido e chiuso della natura e insieme la libertà aperta dell'Io al Tu il quale, però, se si sente limitato di volta in volta nel suo agire[271], avverte anche l'unità e pertanto l'esigenza metafisica, l'infinità del termine dell'esperienza e della perfettibilità del proprio essere. Ed allora, nell'attivismo trascendentale di Fichte secondo il quale l'essere si chiarifica nel «divenire» (*Werden*) della libertà, dove è il confine tra l'essere e il divenire, fra la realtà e il sogno? Con un'osservazione di fondo possiamo dire che questo circolo è all'origine di ogni filosofia che si presenta come sistema ossia che pretende di fare l'unità dei diversi cioè di togliere la separazione e di dedurre (fondare) il concreto dall'astratto, il reale dal formale (pensiero), i molti dall'uno, l'esistenza dall'essenza ed in Fichte, (come già nello *Ich denke überhaupt* di Kant) e nell'idealismo critico, il conscio dall'inconscio. L'Io empirico (conscio) e l'Io trascendentale (inconscio) così come la libertà empirica (della scelta) e quella trascendentale della spontaneità (dell'agire) non cessano di attirarsi, secondo il sistema, e di contrapporsi secondo la realtà: la libertà, in questa tensione, si presenta come la spontaneità in sé infinita e perciò indipendente ma insieme pensata e finita perché condizionata di volta in volta dal limite concreto del finito di esperienza. E questo attesta che l'Assoluto (Dio), al quale espressamente si riferisce anche Fichte dopo l'*Atheismusstreit*, non è e non può essere Persona, né quindi il primo Principio e l'ultimo fine di quanto è in cielo e in terra[272]. La libertà resta sempre l'indipendenza come necessità di agire nel «regno degli spiriti» (*Reich der Geister*) della Ragione universale.

Concludiamo questo sguardo nell'interno dell'essenza della libertà di Fichte osservando che essa è il primo e forse il più compiuto modello di quella «antropologia radicale» che dilaga ai nostri giorni sotto l'impulso combinato del positivismo sociologico e dell'analisi ontologica di Heidegger. Tutto fa capo all'Io come «spirito» (*Geist*): l'Io è principio del sapere e come tale è l'autocoscienza che determina la realtà di ogni cosa, ma insieme è determinato cioè limitato dall'Altro ch'è il tu (*Du*) in cui esso riconosce la stessa sua essenza e rispetto al quale avverte la propria consistenza e può passare ad affermare il «noi» (*wir*). A differenza delle recenti forme della relazione di io-tu, le quali si fermano alla sfera privata e alla comunicazione esistenziale, Fichte riflette sul rapporto Io-Tu (*Ich-Du*) in tutta la sua problematica dell'unità fino alla costituzione (dialettica) del «noi»: ma questo «noi» non è puramente psicologico o socio-psicologico, bensì costituisce al vertice l'ordine morale della divinità che «unisce l'io e il tu»[273]. Ma parlare di «divinità» e del divino (*das Göttliche*) è sempre un riferirsi ancora ad un qualcosa di formale e indeterminato. Tanto più che una siffatta realtà del divino, ch'è affermata immanente alla realtà perfettibile all'infinito dell'uomo, è intesa come «un mondo altro e migliore di quel ch'è presente ai miei sensi».

Questo passaggio, per il Fichte maturo, è operato, oltre il dubbio ed il sapere stesso, dalla «fede» (*Glaube*) ch'è – come già in Kant – l'attività propria e più alta della ragione. Essa appunto apre l'occhio del mio spirito facendomi aspirare a quel mondo sovra-sensibile cioè morale in cui soltanto io posso vivere e

soltanto in esso trovare la soddisfazione dei miei impulsi (*Triebe*) e delle aspirazioni profonde della ragione[274].

Si potrà ancora discutere se una filosofia intesa come «sistema» possa risolvere il problema della fondazione della verità dell'essere ossia del reale nella sua costituzione ultima, sia come complesso di sviluppo ciclico della natura sia se come ormai, a partire da Galilei, il problema della natura venga lasciato in retaggio esclusivo alle scienze naturali ed il problema della storia – a partire specialmente da Kant, Fichte, Hegel, Dilthey... – in funzione dei conflitti per l'appropriazione dei diritti umani in questo mondo. Nessuna meraviglia che il problema della libertà, come si è visto in Fichte, finisca in un impasse. Non a torto il giovane Kierkegaard osservava: «Che Iddio possa creare delle nature libere al suo cospetto, è la croce che la filosofia è impotente a portare, ma a cui è rimasta conficcata»[275]. Ed essa stessa la filosofia, non riuscendo a rivendicare la «qualità» della libertà come radice della responsabilità del singolo, finisce nel dilemma o di abbandonare la decisione al caso della contingenza delle situazioni, o di soccombere alla necessità delle leggi della ragione assoluta universale (cioè del Tutto) che opera – come si è visto in Fichte e questo vale per tutto l'idealismo moderno – al di qua della coscienza. In ambedue i casi si dilegua per l'io ogni fondamento e senso di responsabilità.

La dissoluzione del peccato come responsabilità individuale

Il primo nel pensiero moderno che faccia esplicito riferimento al Cristianesimo per la fondazione della libertà è stato Hegel[276], ma anche in lui è la ragione, è più propriamente la «Ragion di Stato», che finisce per avere il sopravvento. Dal punto di vista teologico e morale questo superamento del plesso ragione-libertà-responsabilità a favore del primo termine, si rivela nella eliminazione del peccato come «colpa» personale del Singolo ch'è risolto nella semplice contingenza della finitezza (Kant): Fichte conclude perciò del peccato: «Non ci sono peccatori»[277]. È la nuova versione del «Cristianesimo della ragione» di Lessing nel suo *Die Erziehung des Menschengeschlechts* che vede nel succedersi delle fasi della civiltà un nastro continuo di nuove acquisizioni per il perfezionamento del genere umano[278]. Secondo Fichte i concetti di peccato e di peccatore, come quelli di caduta e di redenzione dell'uomo, sono di origine ebraica e così i concetti di eletti e di reprobi. Per Fichte infatti il Cristianesimo è completamente comprensibile mediante la W.-L.; il cielo significa la sfera del sovrasensibile (la vita morale), che non appare quindi completamente, puro intelligibile... – La libertà, in conformità del concetto che sopra è stato esposto, si rapporta ad una parte di ciò che appare come il principio al principiato. In questo senso Fichte accetta ed afferma che «il Cristianesimo è il Vangelo della libertà e dell'uguaglianza» e della libertà, egli precisa, non soltanto in senso metafisico ma anche civile: eliminazione (*Aufhebung*) di ogni dominanza e disuguaglianza fra cittadini[279].

Allora, spiega Fichte, poiché tutti gli uomini sono chiamati egualmente a mostrare la volontà di Dio, egualmente senza eccezione tutti sono congiunti con la divinità: niente di ciò che appartiene all'uomo è escluso da questa eguale grazia, niente è peccaminoso o respinto. In questo senso il Cristianesimo è un Vangelo della redenzione (*Versöhnung*) e della remissione dei peccati (*Entsündigung*). Perciò Fichte può affermare che il Cristianesimo è completamente (*durchaus*) affare di ragione e di visione ossia di comprensione chiara, e precisamente da parte dell'intelletto individuale di ogni cristiano e di un rappresentante (allusione-negazione del dogma di Cristo Redentore universale). Infatti si tratta che ognuno deve obbedire alla volontà di Dio ch'egli ha compreso *da se stesso*, poiché solo a questo modo egli può compiere la Volontà di Dio con la libertà: per conoscere la volontà di Dio basta che l'uomo interroghi la sua ragione. Non stupisce perciò che Fichte dichiari che il Cristianesimo è anzitutto e soprattutto (*zuforderst*) dottrina (*Lehre*) e che il suo primo compito sia quello di formare l'intelletto dell'uomo: si meraviglia perciò che questo non sia ancora stato fatto. Ma poiché l'uomo muove dalla ragione per attuare la propria libertà, il Cristianesimo non è soltanto dottrina, è anche costituzione – formazione (*Verfassung*) ossia determinazione dell'essere reale del genere umano. È sempre il Cristianesimo nella linea della «educazione del genere umano» di Lessing, il quale comporta due cose: anzitutto che l'uomo non ha nessun Signore all'infuori di Dio e non riconosce nessuna legge se non quella divina che allora indirizza soltanto alla sua libertà, poi – ed è il fondamento cruciale per la nostra ricerca – il Cristianesimo è realizzato interiormente nella volontà dell'uomo.

Si deve allora concludere che la volontà di Dio coincide con la volontà dell'uomo nella sua universalità ossia con lo svolgersi della storia: non più *fiat voluntas tua* (di Dio), ma *fiat voluntas mea* (dell'uomo). La situazione del rapporto di Dio all'uomo rispetto a quello del mondo antico[280] – nella quale Fichte accomuna col paganesimo anche il giudaismo[281] ed il Cristianesimo – è pertanto capovolta: non soltanto, ma il Cristianesimo è sussunto a servizio della politica e la fede a servizio della ragione. Il Regno di Dio è su questa terra. Esso è comprensibile, come si è già detto, soltanto mediante la W.-L. ed anche se la W.-L. fosse

possibile soltanto mediante il Cristianesimo, potrebbe essere soltanto come concetto scientifico. La priorità è sempre alla conoscenza e la libertà è l'attuarsi del conoscere nella sua spontaneità. Tale l'autentico «Regno di Dio» (*Himmelreich*) nel quale non c'è più posto per il peccato personale almeno non nel senso del Cristianesimo biblico. Allora tutto diventa semplice e c'è pieno accordo fra filosofia e Cristianesimo, il peccato non e più una realtà (storica) poiché... «la vita *vive di Dio*, quindi è fenomeno di Dio e chi è nato da Dio, non pecca»[282]. La conclusione: «dal peccato..., dalla nientità della carne noi siamo salvati benissimo soltanto mediante la nostra santificazione» (*Heiligung*). Il vero peccato, secondo quest'ultima interpretazione di Fichte – ch'egli giudica del tutto in armonia con la dottrina luterana qualora sia bene intesa (e non al modo della scuola teologica di Halle e delle sette pietistiche) – non è dato dalle piccole o grandi infrazioni della Legge, ma si può conoscere solo dal principio a priori del Cristianesimo cioè che tutto ciò che procede dalla propria volontà (particolare) e non da Dio è il peccato: ma ciò che non procede da Dio è nulla e questo nulla – con termine teologico – è il peccato. Per il filosofo pertanto il peccato è nulla. Ancora la conclusione: che Cristo con la sua santità e grazia ci abbia santificati dal peccato ed abbia preso il nostro posto (dando soddisfazione al Padre per i nostri peccati), ma «... la sua propria santità consiste appunto in questo soltanto che mediante lui (*Cristo*) noi tutti siamo santificati» (p. 595). È questo anche il significato della dottrina luterana della giustificazione dal peccato per la *sola fede*, qual è stata difesa da Paolo contro i giudei e da Lutero contro i papisti (p. 596). Così inteso, il peccato non provoca certamente più angoscia e terrore (*Angst und Schrecken*) appunto perché interpretato come «nientità»: ma perché allora gli scritti ed i biografi del Riformatore ci presentano Lutero spesso assalito ed oppresso da angoscie e terrori?

Così – è il nostro bilancio – il problema della libertà è certamente «risolto», ma solo perché è soltanto «dissolto» in quanto: *a*) al livello intellettuale la *libertà dei singoli* si dissolve nella razionalità (libertà) universale che è intesa come l'attuarsi di Dio stesso mediante la storia umana, e in quanto *b*) al livello della rivelazione cristiana la *liberazione dal peccato* dei singoli è nella forza di credere che il peccato non esiste, che non è nulla e che la vita stessa della ragione è il Regno di Dio sulla terra. Certo, così tutto diventa chiaro. Ma si può e si deve chiedere: ch'è avvenuto, per fermarci a Lutero, della sua *Theologia crucis*?[283] Tale è stata, e non poteva essere diversa, la conclusione del *cogito-volo* ossia le eliminazione-superamento dell'Assolutezza della trascendenza metafisica e della fede storica a favore della libertà assoluta e della fede razionale.

È l'immanentismo radicale col superamento dell'ombra ultima del *Das Ding an sich* nella chiarezza della Ragione dell'Io assoluto e della dissoluzione dei misteri del Cristianesimo (Trinità, creazione, peccato, redenzione, morte, risurrezione, vita futura...) nella compiutezza della vita della ragione, nella perfettibilità dell'uomo mediante lo sviluppo storico della sua libertà. Questa, conclude Fichte, è la «prova giusta» (*rechter Beweis*) del Cristianesimo ossia – e qui, Fichte riprende espressamente l'espressione di Lessing – «la prova dello spirito e della forza»[284], il *testimonium Spiritus Sancti!* Di qui la conclusione che mette il sigillo a questa risoluzione trascendentale della Rivelazione nella ragione: «Il regno del diritto ch'è richiesto dalla ragione ed il Regno dei cieli sulla terra ch'è promesso dal Cristianesimo sono la stessa e medesima cosa»[285].

La costruzione immanente del reale

Il bilancio e criterio di quest'ardita e radicale rottura con ogni compromesso di qualsiasi dualismo teoretico, etico, politico, religioso... è ancora l'affermazione dell'unità dell'atto spirituale cioè dell'identità reale di coscienza e autocoscienza come dell'intelletto e volontà e l'identità dialettica di finito e infinito, di fenomeno e realtà, di esperienza e sapere. Il pensiero moderno ha identificato, come ha notato Heidegger, verità e certezza a tutti i livelli (si badi bene!) della vita dello spirito e questa certezza della verità l'ha fondata unicamente sulla «non contraddittorietà» dei termini e concetti presenti alla ragione. Così per necessità logica la vita dello spirito si esaurisce nella «scienza della logica» (Hegel), nella «teoria dello spirito come atto puro» (Gentile), nell'analisi logica del linguaggio delle filosofie contemporanee – nel superamento di ogni antitesi sul piano reale. Certamente Fichte ha trasformato il *cogito ergo sum*, in *operor* (*volo*) *ergo sum*, ma è un *operor* della ragione ch'è identica alla volontà come – e più ancora che – in Cartesio, con maggiore coerenza. Si comprende come Kierkegaard a queste mistificazioni del messaggio cristiano della salvezza del peccato preferisca l'ateismo esplicito dei liberi pensatori come Feuerbach[286] che ha dissolto la teologia nell'antropologia, perché è un atteggiamento più logico e perciò più onesto. È altresì più corretto negare Dio che non identificarlo all'umanità ed alla ragione universale, è meglio cioè più corretto negare la fede nell'Uomo-Dio, che è il Cristo storico, che non identificare la missione e la liberazione di Cristo con la liberazione delle oppressioni dell'uomo da parte dell'uomo nei conflitti dei diritti sociali e politici. In questo senso, Fichte figura antesignano dei vari e rumorosi indirizzi moderni della

«teologia della liberazione» in senso politico-sociale-economico: «*Parvus error in principio magnus est in fine*»[287]. Ma l'identità metodica di coscienza (pensare) e realtà (essere) non è affatto un errore piccolo: non può essere detto «un» errore fra i tanti errori, che la mente umana può commettere, ma esso è l'errore della ragione kat'exochn, paragonabile soltanto nella sfera teologica al peccato contro lo Spirito Santo. Questo risulta dal modo come Fichte prospetta l'atto di scelta ossia la «libertà di scelta» (*Wahlfreiheit*)[288] ch'egli identifica con quella che ha chiamato la «volontà esteriore». Fichte lo prova con due tesi o «dimostrazioni» (*Beweise*) come egli le chiama:

1) «L'essere razionale non può attribuirsi nessuna capacità di libertà senza pensare più azioni reali e determinate come possibili mediante la sua libertà»[289]. Le due proposizioni, osserva Fichte, sono identiche e lo dimostra la semplice analisi del concetto di libertà. L'io infatti non si presenta che in concomitanza con l'oggetto (en parergw – Aristotele) ossia in quanto pensa e si rappresenta la realtà grazie all'immaginazione (*Einbildungskraft*). L'Io allora pone se stesso in quanto sceglie con libertà fra le opposte determinazioni della realtà. E conclude: «Soltanto in quanto io così pongo me stesso, cioè penso la realtà come dipendente dalla forma reale che sta sotto il potere del puro concetto» (p. 475). Il lettore medio ma attento, come ognuno deve poter essere, qui osserva subito che da due proposizioni identiche non si può cavare un ragno dal buco: è vero che per poter scegliere, bisogna prima disporre di varie «possibilità» (di scelta) e quindi di una realtà distinta dall'Io nella quale si trovino tali oggetti: ma se questa realtà è posta con e dall'Io che pone (pensa) se stesso e se la libertà non è che la forza che sta sotto il potere del puro concetto, non si vede come l'Io ponente e producente il mondo (mediante la trascendentale *Einbildungskraft*) si distingua dal mondo posto se non in sogno, come gia si è detto. Né si vede cosa possa seguire secondo libertà quando la libertà, la decisione libera, è fatta dipendere dalla forza del puro concetto. Fin quando il pensare è la realtà del volere e l'assorbe in sé, senza residui, non c'è più ragione di porre un volere e tanto meno il problema della «scelta libera» che suppone un'alternativa aperta che tocca al soggetto chiudere o aprire mediante appunto l'atto personale della scelta il quale con questo qualifica le modalità della persona. Né maggior luce viene dalla seconda tappa della dimostrazione.

2) «L'essere razionale non può pensare nessuna azione come reale senz'ammettere qualcosa fuori di sé su cui si porta quest'azione»[290]. L'azione pensata è un'azione solo nel pensiero cioè di un mondo pensato come pura rappresentazione del soggetto e si potrebbe anche chiedere come sia possibile rappresentarsi una realtà che sia oggetto di libertà e di scelta, quando la realtà – «secondo la sua forma», dice Fichte: ma perché non anche «secondo il suo contenuto», come esige il principio del trascendentale assoluto? – è percettività e sensibilità (*Wahrnehmbarkeit*, *Empfindbarkeit*) immanenti all'Io?

Fichte ammette che a questo modo all'Io pensante (volente) non si può attribuire che un'attività ideale. Ma, aggiunge, è con il «salto mortale» (che può essere chiamato lo «argomento ontologico» del metodo trascendentale), che siffatto movimento soggettivo implica la realtà soggettiva: «Ma esso pensa senza dubbio qualcosa (*etwas*), si tiene sospeso sopra qualcosa mediante il quale esso è legato, come noi di solito esprimiamo questo rapporto; c'è allora qualcosa di *oggettivo*, infatti soltanto mediante una simile relazione l'Io è soggettivo e ideale. Nient'affatto! Se è l'Io a porlo e se lo pone mediante il pensiero, non si deve dire che tutto resta fermo all'Io e all'interno dell'Io? anzi l'Io non può dirsi Io, non può neppure sorgere e in nessun modo porre se stesso (e questo l'ammette anche Fichte) cioè che l'Io dovrebbe star fermo e così restare chiuso in se stesso (solipsismo) – anche questo è chiaro – ed è il destino dell'idealismo trascendentale e di tutto l'immanentismo moderno.

Fichte invece procede fermo e convinto: «Questa realtà oggettiva non è l'Io stesso e non può essere pertanto nulla, ma qualcosa (oggetto della rappresentazione in generale)». E conclude cioè torna ad affermare: «Ciò è Non-Io, è qualcosa di dato come presente (*etwas-Vorhandenes*) senza la mia cooperazione». Perciò: «*C'è un oggetto reale della nostra attività fuori di noi*»[291]. E così l'inizio coincide con la fine: la posizione del Non-Io da parte dell'Io è insieme la mediazione, l'atto proprio della «libertà di scelta» che non è in realtà alcuna libertà e meno ancora una libertà di scelta. Al momento «materiale» della libertà, ch'è la posizione del Non-Io da parte dell'Io, segue e corrisponde il momento «formale» ch'è il «concetto del dovere assoluto» (*Begriff des absoluten Sollens*) ossia l'imperativo categorico il quale è però un presupposto e per di più esclude la possibilità della «scelta» sbagliata cioè del male, dell'errore ecc. In sostanza quindi l'atto del volere non arriva mai a concretarsi in un atto di «scelta» quale si esige per la «appropriazione concreta del proprio fine», che ciascuno si prefigge (momento esistenziale della moralità)[292].

Il «passaggio» dell'essere al dover-essere

Fichte riprende il problema della scelta alla fine della sua carriera, nella seconda *Sittenlehre* del 1812[293]: anch'essa segue il metodo deduttivo trascendentale a partire dal concetto leibniziano di fondamento (*Grund*). L'analisi è ampliata con l'accostamento (e l'interpretazione) del concetto inteso come «vedere» (*Sehen*), che costituisce il momento ideale (*idealiter*) della coscienza e con la «forza produttiva» (*hervorbringende Kraft*): dai due momenti sorge l'Io come «assoluta identità di vedere e vita». Di qui il nuovo discorso fichtiano può procedere a ruota libera. Forse la novità, rispetto alla teorizzazione del 1794 e 1798, consiste in un maggiore impegno per salvare, all'interno della *Diremtion* dei due momenti (statico = *Sein*; dinamico = *Handeln*), l'unità dell'atto spirituale. Infatti ora:

1) Il concetto viene presentato come la forza assolutamente libera reale.

2) Quindi ora il concetto non è fondamento in generale, ma una volta per sempre (*allemal*) un concetto *determinato* quantitativamente: la forma si è divisa necessariamente in una dualità, in una capacità (potenza) ideale e reale insieme, in un identità d'intuire (vedere) e agire, quindi come Io. E qui Fichte riprende e ripete quanto già sappiamo sull'origine del Non-Io dall'Io in due proposizioni:

a) «L'Io con la sua vita ideale e la sua forza oggettiva reale non è altro che la vita del concetto che fonda la vita». Il *nervus probandi* (l'espressione è di Fichte) è che mediante l'essere fondamentale del concetto è posto un Io libero e sussistente. Ma dalla spiegazione risulta che l'Io è *reale* e il concetto è *ideale*: questa separazione deve restare anche fra la vita reale dell'Io.

b) L'Io – e qui Fichte descrive il passaggio, desiderato ma mai fondato, dall'essere al dover essere: «L'Io deve volere secondo il concetto presupposto. Questo "deve" (*Soll*) è l'essenza intima e l'essenza della sua esistenza» (p. 22ss.) cioè la sua vita, come aveva detto.

Ma allora essere e dover essere non coincidono? Quindi ci troviamo sempre allo stesso punto[294]. Potremo continuare a seguire ed esporre Fichte nei suoi funambolismi dialettici: la sua arte è di saper riprendere sempre gli stessi concetti e problemi con nuove sfumature e combinazioni semantiche, che meritano di essere studiate e portate a fondo per un giudizio finale se si tratti di virtuosismo romantico o di autentica esigenza speculativa. Una ricerca ardua non solo per lo stile di Fichte, ch'è il più intricato fra i filosofi moderni, ma anche per l'irrequieto e continuo zampillare di un pensiero ch'è tutto teso nella fatica di Sisifo di superare se stesso per planare sulla spiaggia sicura della realtà e conciliare infine la duplice tensione di verità e libertà, di fenomeno e noumeno. Un esempio di questa difficoltà si trova anche in questa *Sittenlehre* del 1812, quando Fichte distingue le due sfere della verità e dell'apparenza. La prima, spiega Fichte, è quella del Concetto assoluto il quale ha vita, forza, causalità ed è da sé (*durch sie*) il creatore dell'apparenza: anzitutto dell'Io e poi del fenomeno del volere. La seconda, dal punto di vista dell'apparenza (*Erscheinung*), è suddivisa in due sotto-sfere: *a*) la «dottrina del fenomeno» (*Erscheinungslehre*), *b*) la «dottrina della parvenza» (*Scheinlehre*). La prima riguarda l'Io ch'è detto (nientemeno) «l'assoluta fedele e vera immagine (*Bild*) del concetto ed il concetto è visibile soltanto in esso». La seconda «crede ad una forza effettiva cioè reale (*wirkliche*) dell'Io». Il principio allora della *Scheinlehre* può essere enunciato come segue: «L'Io deve mostrarsi soltanto come fenomeno e non come essere sussistente»[295]. E qui facciamo punto.

Quanto è stato raccolto dai testi più impegnativi di Fichte può bastare per orientare il lettore sul gramo destino ossia circa la morte a cui va incontro ogni «sistema» ed in particolare ogni filosofia trascendentale nella fondazione della libertà. Ma è possibile trovarne allora un'altra? Tentiamo, almeno per brevi cenni, altrimenti incapperemo ancora in un «sistema» e saremo daccapo. Procederemo per brevi punti essenziali avendo ancora per riferimento – anche se in qualche punto più profondo ci lascia perplessi come diremo – Tommaso d'Aquino il quale, per la sua radicalità speculativa, resta ancora l'unico pensatore cristiano che possa confrontarsi con Kant e gli idealisti trascendentali. Osserviamo subito che il procedere tomistico si può dire dualistico, insieme metafisico e antropologico, essenziale ed esistenziale secondo (si badi bene!) una tensione di complementarietà ovvero, con termine più proprio, di «sinergia» teoretica.

Dialettica fichtiana e dialettica tomistica della libertà

A) *Il fatto dell'esistenza*, *l'esigenza della libertà*

Checché sia del «metodo» di verifica introspettiva che ogni uomo può fare in se stesso della possibilità e capacità di scelta, nelle condizioni sia di vita normale come nelle crisi e prove «eroiche», l'esistenza della

libertà ha una sua autentica prova trascendentale in quanto essa è presupposta come la condizione di ogni vivere sociale e comunitario, senza la quale la coscienza dell'uomo si disintegra e si sprofonda nel buio dell'irrazionalità. Alla questione: «Utrum homo sit liberi arbitrii»[296], l'Angelico riferisce la convinzione di tutti gli uomini in tutti i tempi: «Dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae». Questo dimostra che l'uomo messo di fronte al bene e al male, può fare e può non fare l'uno o l'altro: ne è convinto sia il legislatore che fa le leggi perché siano osservate sia il suddito che le deve osservare. La conferma, ch'è una prova diretta e propria della libertà nella sfera esistenziale, è l'istituzione della causa penale, nell'eventualità dell'infrazione della legge, ch'è un'inchiesta (istruttoria) ed un giudizio di responsabilità e perciò di libertà al quale mirano per diverse strade i protagonisti del corpo giudicante: il giudice, con i giurati componenti il collegio giudicante, gli avvocati difensori, gli avvocati dell'eventuale parte lesa, il pubblico ministero... E nell'eventualità che la condanna o l'assoluzione si rivelino, dopo nuove indagini, fondate su motivi insussistenti e viziati, la legge consente la revisione del processo o il ricorso in appello ossia la rivendicazione e la riformazione del giudizio di colpevolezza e imputabilità ossia della qualità reale della libertà nel caso. Questa situazione non è semplicemente un fatto qualsiasi (come la sconfitta di Napoleone a Waterloo...), un puro dato giuridico, essa è una situazione trascendentale rivelativa della priorità della libertà nella vita umana e privata e pubblica. Quindi, osserva Tommaso, mentre l'animale realizza lo scopo della propria vita sotto l'impulso dell'istinto che è uguale per tutta la specie, l'uomo deve «scegliere» per proprio conto il proprio ultimo fine.

Possiamo allora chiamarlo, l'atto nella scelta del fine esistenziale e la consapevolezza della decisione nel senso indicativo, un «fatto trascendentale» ossia rivelatore a posteriori di una struttura a priori ch'è l'energia ponente dell'Io spirituale cioè della coscienza ed, in ultima radice, dell'anima umana: così dell'Io, come portatore (*Träger*) della coscienza. La riflessione esistenziale – già nell'antichità con Epicuro e gli Stoici (nel mondo latino soprattutto con Cicerone – al quale attinge spesso in questo campo anche S. Tommaso) poi nella patristica e scolastica con Gregorio di Nissa e il Damasceno per i Greci e S. Agostino e S. Tommaso, ma anche con gli umanisti (specialmente l'agostiniano Petrarca) – con Kierkegaard mediante la fondazione della trascendenza e con gli esistenzialisti negativi in dipendenza della trascendentalità (Jaspers, Heidegger, Sartre... e prima Max Scheler specialmente nel periodo cattolico di *Vom Ewigen im Menschen*) potrebbe offrire delle importanti trame di «situazioni» caratterizzanti diversamente (a secondo degli indirizzi speculativi)[297] la realtà in atto della libertà di «ciascuno», poiché è di questo infatti che si tratta.

B) *La qualità della scelta dell'atto della libertà*

Premetto, ed è necessario ripeterlo, che anche l'analisi dell'atto deve prescindere da ogni sistema e stare perciò sul piano di una riflessione razionale che fa unicamente appello al dato o meglio ancora alle «connessioni di osservazione» nell'ambito reale ora indicato dell'atto della libertà come centro della vita spirituale. La prima connessione, ch'è l'attività libera, è caratterizzante la «qualità morale» – cioè quella che possiamo anche chiamare la dignità spirituale dell'uomo, poiché con la scelta egli fa la *Diremtion* del suo essere spirituale a seconda che opta per il bene o per il male. Non è la perfezione della sensibilità o della intelligenza o della tecnica o dell'arte in nessum ordine (fosse anche la teologia), che qualifica moralmente una persona, ma solo la sua volontà del bene. Qui possiamo, per non divagare, ancora sentire l'Angelico ch'è esplicito: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut obiectum proprium»[298].

Più completo e articolato, per le connessioni che intendiamo far emergere, è un testo posteriore: «Dicendum quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem»[299]. La volontà pertanto è *facultas princeps*; altrove l'Angelico la chiama «motor omnium», e questo perché è libera ed è libera perché dispone di se stessa e disponendo di se stessa dispone dell'uomo intero e di tutte le sue facoltà l'*esercizio* delle quali, in quanto cade sotto la coscienza, cade sotto la libertà.

C) *La struttura dialettica dell'atto della libertà*

Nessuno forse ha indagato con maggiore ostinazione di Fichte il circolo operativo della libertà: egli infatti, come i grandi modelli del pensiero occidentale (Fichte si è mostrato sensibile all'accostamento col Platonismo)[300], non è mai passato all'identità reale dei diversi ma ha conservato – come si è visto – la

tensione dei contrari. Non ha affermato che l'essere s'identifica coll'agire, né il pensare con l'agire ma che essi stanno in una «situazione di rimbalzo» ossia, come Fichte, l'ha chiamata di «azione reciproca» (*Wechselwirkung*). È ciò che rende importanti, alle volte profonde e spesso tormentate, le analisi specialmente delle opere teoriche come le varie W.-L. e le due *Sittenlehre*. Ma anche la posizione tomistica ha i suoi inciampi che sorgono anche qui dal modo di intendere la *Wechselwirkung* d'intelletto e volontà. In Fichte la libertà interiore della determinabilità dell'Io passa all'attuazione (libertà esteriore) mediante la determinazione dell'Io rispetto al Non-Io. Per Fichte la libertà è il *prius* assoluto della coscienza ch'è prima di ogni intuizione e la condizione di ogni coscienza e perciò la libertà conserva la sua assolutezza: con questo noi abbiamo qualcosa di originario e la libertà si presenta allora come «la capacità di cominciare assolutamente una serie»[301]. Ma come cominciare? Come passare dalla facoltà in sé indeterminata all'azione concreta? Fichte ha già risposto: «Io agisco liberamente significa io mi progetto in modo autonomo un concetto del mio agire... il concetto di un fine». Fichte chiude perciò in senso quasi tomistico il circolo: «senza intelligenza cioè senza qualcosa, senza un concetto, senza una coscienza della propria attività, non c'è quindi nessuna libertà. Dire coscienza e dire libertà è la stessa e medesima cosa»[302]. Quindi si può concludere con Fichte, come Aristotele e S. Tommaso, la coscienza della libertà si fonda anzitutto sulla coscienza che l'Io ha del «concetto del fine» (*Zweckbegriff*) del mio agire. E questo avviene nel passaggio dall'attività ideale con la quale l'Io progetta il fine all'attività reale che la realizza fuori di sé.

Qui però c'è un *hyatus*: lo *Zweckbegriff* può riguardare sia il fine e il bene (la felicità) universale formale, sia (e soprattutto) il bene universale concreto cioè la felicità esistenziale ossia quella che ciascuno sceglie in concreto (i piaceri, la gloria, il potere... la scienza, l'arte, la filantropia, la salvezza eterna). Qui Fichte introduce un fattore nuovo ossia il sentimento (*Gefühl*), grazie al quale l'Io può formare il concetto del fine. Il sentimento è il «termine medio» (*Mittelglied*)... ed ogni sentimento è la limitatezza dell'aspirazione. Qui Fichte sembra voler scavalcare la priorità del conoscere sul volere e attribuire al volere stesso puro l'apertura all'oggetto: «Pertanto viene postulato un volere puro, che non presuppone innanzitutto la conoscenza del suo oggetto, ma parimenti (lo) porta con sé, a ciò a cui non è dato nessun oggetto, ma parimenti dà a se stesso ciò che non si fonda su nessuna consultazione, ma è il volere originario e puro: è un esigere (*fordern*)» (§ 12; ed. Jakob, p. 469). E spiega: «Col sentimento è connessa una rappresentazione oggettiva che contiene il fondamento di questo sentimento e questo fondamento è nella nostra ragione come una connessione necessaria fra il sentimento e la rappresentazione» (p. 401). Ed ora si spiega con il passaggio (dalla determinabilità alla determinazione e determinatezza): «L'oggetto dell'intuizione è il sentimento, ma come un che di *intuito* – non come qualcosa di riferito all'Io. L'intuizione è soltanto qualcosa che sta innanzi immediatamente all'Io; esiste semplicemente per lui». Allora, grazie all'intuizione del sentimento «io mi sento limitato nella mia aspirazione» e così l'oggetto è limitante e l'Io limitato benché il sentimento sia «limitabile all'infinito». E siamo quindi alla formula di struttura dell'atto in funzione dell'Io: «L'Io è originariamente incluso in certi limiti; da questa limitatezza procede per l'Io l'intero mondo per una determinazione eterna in quanto con assoluta libertà mediante la sua autodeterminazione può mutare la sua condizione e quindi può mutare la visione del mondo»[303]. La conclusione è in conformità della *Wechselwirkung*. Vale a dire: la libertà formale ideale originaria è illimitata e perciò determinabile (cf. il *bonum in communi*, *finis ultimus* di S. Tommaso): la libertà materiale determinata, ch'è la libertà di scelta, essa è libera soltanto nella scelta (*Wahl*), ma nello scegliere è insieme legata... al progetto presente nel concetto (§ 5, p. 387) come si è detto.

Più complicata la dinamica dell'atto libero in S. Tommaso perché è di natura metafisica ed ha per fondamento la causalità; essa certamente sfugge al «circolo» di ogni fondazione della libertà a partire dal principio d'immanenza ch'è il circolo dell'Io, sia esso empirico o trascendentale. In Dio, come prima causa, è la prima origine e l'ultimo fine di tutta la creazione e specialmente degli esseri spirituali e perciò Dio muove ogni cosa alle proprie operazioni, sia per le azioni naturali come per le volontarie. È a questo punto che il nostro *discursus brevis de libertate* pone il problema più concreto e sempre attuale. Il momento decisivo per la libertà e caratteristico per la personalità (responsabilità, dignità...) è quello della *scelta del fine esistenziale* secondo il quale ognuno s'impegna a strutturare la propria vita nella società familiare, politica, civile, religiosa... Qui il *punctum dirimens* è sempre – non solo per gli idealisti, ma anche per i realisti metafisici – il passaggio dal formale al reale, dal *bonum ultimum in communi* cioè indeterminato al *bonum ultimum* determinato, ossia dall'*aspirazione* naturale alla felicità in generale alla *decisione* personale impegnativa di un bene (concreto) reale in una struttura di scelta e progetto vita responsabile.

La tradizione scolastica, ancorata alla concezione classica della dipendenza causale, è accusata di applicarla direttamente anche alla libertà senza eccezione. Quindi tutto ciò che accade in cielo e in terra, negli abissi della natura o nel segreto delle coscienze (ed anche il male, non in quanto semplice privazione o deformazione del bene, ma in quanto è azione libera), suppone la causalità divina secondo un rapporto di

indigenza radicale della creatura che è (*ex nihilo*) e quindi anche di dipendenza totale. Ma se questa dipendenza è intesa *in recto*, Dio solo allora fa tutto in tutti ed è tutto in tutti: tale è stata la posizione dell'occasionalismo islamico. Non è però quella della teologia cristiana che insegna – come ha riconosciuto anche Hegel – la libertà nativa di ogni uomo e la responsabilità effettiva della sua libertà.

V - LA DIALETTICA DELLA SITUAZIONE NELL'ETICA DI SØREN KIERKEGAARD

I. Non v'è dubbio che il momento etico costituisce il nodo e la chiave dell'esplorazione della struttura dell'esistenza in Søren Kierkegaard[304]. È sorprendente infatti che nel giro della sua ostinazione polemica contro l'immanentismo moderno Kierkegaard non attacchi la dialettica ma opponga invece dialettica a dialettica, cioè alla dialettica quantitativa del rapporto di particolare-universale dell'idealismo egli oppone la dialettica qualitativa del rapporto di tempo-eternità che il Singolo deve attuare nella decisione del «momento» (*Oejeblikket*). Mentre il particolare nella dialettica idealistica sfuma (*verschwindet*) nell'universale ch'è il Tutto o Concetto assoluto annientando in sé il momento nel continuo trascorrere della storia, il Singolo kierkegaardiano insiste subito nel «momento» appena l'uomo vuole costituirsi come soggetto di una propria presenza responsabile nell'esistenza. Perciò a quella dialettica formale e astratta della mediazione, che elimina il Singolo come soggetto morale, e all'oblio del «modello» da parte della Cristianità stabilita, egli contrappone la sua «dialettica doppia» o reduplicazione (*Fordoblelse*) ch'è l'appropriazione della verità nell'esistenza ovvero l'esistere da parte del Singolo in ciò ch'egli pensa o decide[305] davanti a Dio (*vor Gud*) e a Cristo.

Kierkegaard in questo si staccò per tempo dall'indirizzo dello stesso vescovo Mynster il quale, avverso bensì ai fautori della teologia hegeliana, ripiegava poi su Jacobi opponendo alla mediazione dialettica l'immediatezza (dell'adesione) della fede (*Glaube*) e si avvicinava alla dottrina del sentimento (*Gefühl*) di Schleiermacher e della sua scuola[306] ch'egli interpretava secondo i canoni dell'ortodossia della Riforma. Per Kierkegaard invece tutta l'esistenza è dialettica, non solo quella propriamente religiosa ma anche quella morale: ovunque c'è riflessione, c'è interiorità cioè soggettività, ed appena l'uomo diventa spirito egli entra sotto la sfera della dialettica. Nella sfera etica la dialettica si presenta anzitutto come la tensione fra l'io e il dovere: ma questa tensione nel procedere della riflessione kierkegaardiana avanza per tappe di approfondimento di cui possiamo tracciare questa volta appena le linee maestre nell'articolarsi sempre mobile della sua opera la quale può dirsi, da principio alla fine, una palestra di fondazione della libertà.

Ma quest'attuarsi della libertà, ovvero il mettersi in situazione, incide sulla libertà stessa che si fa storia di se stessa e può tanto liberare che legare se stessa: è questa la reazione radicale a quella *libertas indifferentiae* che l'intellettualismo greco ha trasmesso alla Scolastica formalistica («l'asino di Buridano») portando – si badi bene! – alla dissoluzione dell'etica nell'immanentismo moderno. Si tratta che la libertà ha una storia come una bilancia e che la storia della libertà è immanente alla libertà di ognuno la quale, osserva Kierkegaard richiamandosi a S. Agostino[307], può portare alla perdita (come realtà, mai ovviamente come possibilità) della stessa libertà. Vediamo i momenti principali di quest'eccezionale itinerario della situazione umana.

II. L'incisività irriducibile della situazione etica emerge già nella seconda parte di *Enten-Eller*, che indaga la problematica dello stadio etico, quando l'Assessore Guglielmo descrive in modo pittoresco la sua prima impressione etica dell'etica al suo primo incontro con il «dovere». Fu a cinque anni, quando il maestro al primo inizio della scuola, gli presentò da imparare a memoria per il domani le prime dieci righe del Catechismo del Vescovo Balle. Ed ecco, racconta, che ogni altra impressione si cancellò all'istante dalla mia anima la quale fu afferrata completamente dall'impressione del «dovere» d'imparare quella lezione e l'imparai subito perché ero di buona memoria. Mia sorella si era incaricata di farmela ripetere più volte e mi assicurò che la sapevo. Prima di coricarmi la recitai ancora una volta addormentandomi col proposito di ripeterla al mattino appena svegliato. E così feci. Eppure a quell'età io non avevo la minima idea di cosa significasse «dovere», né il catechismo di Balle me l'aveva ancora insegnato: posso dire soltanto ch'io sentivo di avere un solo dovere, quello d'imparare la mia lezione; posso dire che da quest'impressione della mia infanzia deriva tutta la mia concezione etica della vita[308]. Un ricordo che si fonde con quello, inseparabile da ogni problema della dialettica kierkegaardiana, del vecchio padre: io devo alla serietà di mio padre se quest'avvenimento ha avuto un'impressione così decisiva nella mia vita, se esso ha risvegliato in me

un'energia così risoluta[309]. Tutto nella vita morale dipende, conclude, dalle impressioni etiche avute nell'infanzia e soprattutto dall'impressione generale del dovere: io non avevo molti doveri, confessa, ma generalmente uno soltanto che però si faceva valere. Passato al liceo infatti il ragazzo cominciò una nuova vita ma benché godesse della massima libertà, l'impressione principale fu ancora l'etica: ed ecco la reazione di colui che poi nella sua attività letteraria avrebbe lanciato la contestazione più radicale all'Ordine stabilito culturale, politico e religioso del suo tempo. Frequentavo gli altri studenti, ci confida, e con grande mio stupore li sentivo lamentarsi del loro professore e fui testimone del fatto incredibile che un allievo fu ritirato dalla scuola perché non andava d'accordo col professore. Se non avessi avuto prima quell'impressione così forte del dovere, l'episodio non avrebbe mancato di scombussolarmi: invece non accadde nulla, io sapevo che il mio dovere era di frequentare la scuola, questo era per me incrollabile. E non era esclusivamente la paura della serietà di mio padre a darmi quest'idea, ma piuttosto l'impressione trascendente di quel ch'era il dovere di un uomo. Supponiamo che, morto mio padre, io fossi stato affidato alla sorveglianza di un altro che avesse voluto persuadermi di ritirarmi dalla scuola, confesso che non avrei osato farlo e neppure volerlo, poiché avrei avuto il sentimento che l'ombra di mio padre mi accompagnasse fino alla scuola: infatti, qui ancora, io avevo ricevuto un'impressione infinita di ciò ch'era il mio dovere al punto che il tempo non avrebbe mai potuto cancellare il ricordo d'aver mancato alla sua volontà. Quindi, conclude, fin dalla mia infanzia io ho ricevuto un sentimento profondo dell'esistenza di ciò che si chiama «dovere» e del suo valore eterno. Ai miei tempi, confida poi, si studiava la grammatica latina con un'energia sconosciuta ai nostri giorni ed il rigore delle sue regole l'avevano tanto più portato a rilevare l'aspetto abnorme delle eccezioni: quest'insegnamento ha prodotto in me, conclude, un'impressione tale che se io ho una certa capacità di considerare qualcosa dal punto di vista filosofico, lo devo a queste prime esperienze – il rispetto assoluto per la regola, la deferenza per essa e la diffidenza per l'eccezione formano infatti la sostanza di quella distinzione o aristocrazia spirituale ch'è e deve essere alla base di ogni speculazione filosofica.

Ma il piccolo Søren era già in quest'esperienza un'eccezione e tale si mostrò, com'è noto, in tutto il breve arco della sua vita e nel vertiginoso dinamismo della sua attività di scrittore. L'episodio fondamentale ossia la crisi etica che sancì in concreto la sua vita di eccezione fu la rottura del fidanzamento con Regina Olsen, ossia la rinunzia al matrimonio nel quale si attua e si esprime precisamente quella sfera dello «umano-generale» (*det Almene-menneskelige*) ch'è il costitutivo dello stadio etico. Nel rapporto con Regina o piuttosto nel fallimento di questo rapporto egli scoprì presto di essere una «eccezione» ossia di essere posto «fuori del generale» perché destinato ad una missione del tutto speciale. Infatti se il matrimonio costituisce per Kierkegaard lo stadio etico per eccellenza, cioè l'umano generale, nel giro della stessa esperienza – come risulta già dallo scritto quasi contemporaneo ch'è *Timore e tremore* – Kierkegaard si vede destinato al sacrificio come Isacco ossia vede il significato e l'ideale ultimo dell'uomo aldilà dell'etica. L'approfondimento di questo superamento ha costituito il compito di tutta la sua vita: insieme però bisogna aggiungere che più si viene chiarificando l'intento di Kierkegaard e più il compito diventa dialettico fino all'estrema tensione dello spirito, del suo isolamento interiore e della lotta con l'Ordine stabilito nella rivendicazione del Cristianesimo del Nuovo Testamento, che lo porterà alla morte nell'età di appena 42 anni. Vediamo dall'interno i momenti decisivi di questa metamorfosi: in essi l'aspetto polemico o negativo s'intreccia con quello costruttivo e positivo e dal piano formale si passa di rimbalzo a quello esistenziale con una sequenza che si potrebbe chiamare la «coerenza dinamica della dialettica della libertà».

III. «Il sistema manca di etica»[310]. Si deve osservare subito e riconoscere che tutti gli pseudonimi kierkegaardiani sono impegnati nel rivendicare l'istanza etica – o meglio la sua consistenza – contro la dissoluzione ch'essa subisce ad opera dell'immanenza moderna e questo perché il pensiero moderno ha tolto l'*aut-aut* ossia la realtà dell'opposizione fra il bene e il male ch'è presupposta dall'etica come sfera propria della libertà. Il procedimento di Kierkegaard avviene per gradi o tappe. In *Enten-Eller* l'alternativa gioca in prevalenza fra lo stadio estetico e lo stadio etico: è l'Assessore Guglielmo, come marito esemplare, che ottiene la palma di fronte alla dispersione e disperazione estetica; ma lo stesso Kierkegaard nel *Punto di vista della mia attività di scrittore* avverte – contro il formalismo kantiano – che l'etica non è autonoma ma rimanda all'Assoluto inteso in senso personale ossia all'Assoluto della religione[311]. Questo è già suggerito nell'*Ultimatum* di *Enten-Eller* con la tesi che «l'uomo ha sempre torto davanti a Dio»[312]. Kant, è vero, aveva affermato l'originalità della Ragion pratica e la sua superiorità di fronte alla Ragion pura ma aveva svincolato il dovere – come già Bayle[313] – dal rapporto a Dio facendo del dovere un apriori formale al punto che Dio veniva estromesso come principio e fondamento e relegato in un postulato fondato dal bisogno di connettere la virtù, ch'è l'effetto della moralità, con la felicità dovuta alla virtù. Non sorprende allora che in Kant tutta la religione si riduca a osservanza morale e Cristo stesso sia qualificato come «maestro di morale», accogliendo così la spinta soverchiante dell'Illuminismo di svincolare l'uomo nel suo agire da ogni

condizionamento sia sul piano metafisico della religione naturale come su quello della religione storica rivelata.

L'idealismo ed in particolare la dialettica hegeliana, assumendo l'unità della sostanza spinoziana dentro l'identità di essere e pensiero[314], aveva abolito alla radice ogni dualismo e la stessa opposizione formale di essere e dovere per assorbirla nell'unità dialettica di particolare e universale. Scompariva così di colpo ogni distinzione reale fre il bene e il male, come fra il vero e il falso: già Kant, con la dottrina del «male radicale», aveva riportato l'origine del male morale alla condizione ontologica del limite cioè della finitezza sottraendolo alla decisione della libertà e perciò della responsabilità[315], l'idealismo ha riassunto cioè sussunto il negativo e il male come «momento» necessario indispensabile che va mediato ossia negato come affermazione del positivo ch'è il bene. Così l'essere-in-sé-e-per-sé era identificato col bene, il bene poi era identificato con l'agire puro nella sfera dell'universale umano ch'è la storia universale, allora l'etica coincideva con la storia in atto e diventava essa stessa il tribunale ed il giudice secondo la formula di Schiller: «La storia del mondo come giudizio del mondo»[316]. Ma questo per Kierkegaard è insopportabile, inammissibile, perché elimina il peccato e segna la rovina dell'uomo come soggetto spirituale responsabile: stando così le cose Abramo, che segue la voce di Dio e si appresta a sacrificare il figlio Isacco, deve essere condannato come un assassino ed anche Kierkegaard, che ha lasciato Regina, è un fedifrago ossia veramente va qualificato per una «canaglia» (*Skurk*) e non soltanto per ironia (com'egli voleva).

Il risultato della risoluzione idealista è che non c'è più posto per la morale; poiché, dove il dovere si risolve nell'assolutezza fondante o apriori dell'Io (Kant) e nella reduplicazione dell'Io (idealismo), il dovere coincide con l'essere e la storia con la morale. Qui l'istanza di Kierkegaard diventa perciò subito concreta e non sembra esatto affermare che in lui lo stadio etico e l'universale etico corrisponda all'universale hegeliano: anche se la sua istanza si è venuta affinando e radicalizzando, con l'ammaestramento amaro dei casi della vita (spec. gli attacchi del *Corsaro*, il fallimento del progettato rapporto con Mynster...), egli ha visto chiaro fin da principio su questo punto. In *Timore e Tremore* questa tesi hegeliana della negazione dell'autonomia del «tu devi» e della necessità di un fondamento teologico della morale è espressa mediante la formula della «sospensione teleologica» della morale: essa significa che, posto di fronte a Dio, ogni uomo (come Abramo) è e può diventare più alto del genere e che ogni compito morale diventa un dovere verso Dio, di obbedienza a Dio. Così Abramo non solo non è un assassino, ma è diventato il «Padre della fede»[317]. Non sorprende allora che nello «Sguardo...» della *Postilla* la dialettica di *Timore e Tremore* è presentata come la situazione etico-religiosa in tutta la sua intensità, quale poi comparirà (mi sembra) soltanto nel dittico di Anti-Climacus: «*L'etica è la tentazione*; il rapporto *a Dio* e scomparso; l'immanenza della disperazione etica è rotta; il *salto è posto*; *l'assurdo costituisce la notificazione*»[318] dell'oggetto della fede. Si tratta allora che il rapporto a Dio spezza i rapporti diretti (padre-figlio) nella sfera della immanenza e li trasferisce salvandoli con un ricupero infinito in quella della trascendenza. Il compito importante dell'etica è anzitutto quello di additare l'idealità come scopo e poi di presupporre la libertà ossia che ogni uomo è in grado di raggiungere ossia che lo è kata dunamin[319]. Non ci sono quindi, a rigore, che due stadi propri della libertà in atto, quello estetico quando l'uomo sceglie il finito e quello religioso quando sceglie l'Infinito. Ma con questo l'etica non viene affatto liquidata – se non nella sua forma astratta immanentistica, cioè in quella che non conosce od elimina il peccato perché non riconosce la responsabilità del Singolo davanti a Dio. Non a caso Kierkegaard osserva che in *Timore e Tremore* «... l'autore fa naufragare diverse volte l'idealità auspicata dall'estetica per mezzo dell'idealità comandata dall'etica per far sprigionare in questo cozzo l'idealità religiosa, la quale è proprio l'idealità della realtà e perciò altrettanto desiderabile quanto quella dell'estetica e non impossibile come quella dell'etica. Ma la fa sorgere in modo che questa idealità prorompe con un salto dialettico, accompagnato dallo stato d'animo positivo: "ecco, tutto si è fatto nuovo" (2*Co* 5,17), e da quello negativo che è la passione dell'assurdo»[320]. Bisogna però convenire che gli Pseudonimi estetici, cioè fino alla *Postilla conclusiva*, sono impegnati a mettere in chiaro la situazione dell'etica come prospettiva ideale cioè di mera possibilità.

IV. La prima metamorfosi decisiva avviene nel *Concetto dell'angoscia* nel quale si distinguono nettamente due etiche: la prima che Kierkegaard non chiama naturale ma «ideale», perché si esaurisce in precetti ideali ed ignora il peccato naufragando perciò contro lo scoglio della peccaminosità dell'individuo. Invece allora di togliere il peccato, con la teoria del male radicale, Kierkegaard l'approfondisce nella sua realtà umana ossia come costitutivo della realtà o accadimento storico della specie il quale condiziona, all'origine del genere umano, il comportamento di ogni uomo. Si tratta cioè del «peccato originale» (*Arvesynd*)[321] col quale la rivelazione rende perciò vana l'etica naturale del paganesimo. La dogmatica cristiana dà origine perciò ad una etica *nuova* la quale ora presuppone il peccato e si muove in senso inverso

della prima: così, mentre la prima etica presuppone la metafisica e concepisce il peccato come possibilità, la seconda etica presuppone la dogmatica che glielo consegna (per così dire) come una realtà di fatto, non però di un semplice individuo ma che si allarga come peccato dell'intero genere e può chiarire perciò l'essenza della libertà come realtà. Profondamente Kierkegaard osserva che il passaggio del peccato dalla possibilità alla realtà nessuna etica lo può spiegare, poiché esso è la stessa libertà: «la libertà infatti non è mai possibile, ma appena è, essa è reale»[322]. A fondamento allora della nuova etica non sta la trasparenza della ragione, ma il paradosso ossia il «nuovo inizio» della fede che l'uomo è intrinsecamente peccatore, ch'è stata la sua libertà (l'abuso) a perderlo ed ha perciò bisogno della grazia per salvarsi.

Il risultato di queste riflessioni è esposto nella dottrina dei tre stadi: estetico, etico e religioso, ch'è l'oggetto dell'opera omonima del 1845. In essa i tre stadi non stanno astrattamente come l'immediato, il mediato e la sintesi dello schema hegeliano, ma concretamente nella determinazione dell'esistenza come perdita-godimento, vittoria-azione e sofferenza. Il progresso dell'esplorazione rispetto ad *Enten-Eller* consiste in questo: mentre Victor Eremita svolge l'alternativa fra la vita estetica e l'etica e si stabilisce (finisce) in modo etico-religioso, negli *Stadi* l'alternativa è in fondo fra la vita estetica e la vita religiosa. Cioè, malgrado la divisione tripartita, anche gli *Stadi* presentano un *aut-aut*, poiché lo stadio etico non presenta più un'autonomia propria: esso infatti o si connette allo stadio religioso o cade nella vita estetica. Lo stadio etico è perciò l'esistenziale decisivo poiché in esso, dalla sua presenza od assenza, viene definita la qualità dell'esistenza: infatti, dichiara Kierkegaard, «lo stadio etico e religioso stanno ora in un rapporto esistenziale»[323]. Per questo lo stadio estetico si esaurisce e mostra il suo risultato nell'esteriore ed è «tentazione»: mentre l'etica si afferma come interiorità e «desidera perciò di essere separata dalla vita estetica così da realizzare l'unione più dignitosa cioè quella religiosa»[324] – è la vita dentro e mediante la fede e la vittoria della fede.

V. È soprattutto nella seguente *Postilla conclusiva* del 1846 che la metamorfosi ormai si afferma: l'etica, più che esprimere uno stadio intermedio, costituisce il «momento decisivo» cioè critico originario che dà alla vita un valore infinito: l'aspirazione etica, e non la comprensione della storia universale (Hegel), è e resta il compito supremo ch'è posto egualmente per ogni uomo. Ecco il capovolgimento: «Dal punto di vista della storia universale diventa falsa una proposizione, che dal punto di vista etico è vera ed è la forza vitale dell'etica: il rapporto di possibilità che ogni individualità esistente ha rispetto a Dio. La storia universale di questo non si preoccupa, perché essa comprende tutto all'indietro, dimenticando perciò che i morti furono una volta certamente viventi. Nel processo della storia universale, com'esso è visto da parte degli uomini, non è dunque Dio che ha la parte del Signore: come in esso non si vede l'etica, così non si vede neppure Dio, perché se non lo si vede tener la parte di Signore non lo si vede affatto. Nella sfera etica Egli tiene questa parte in quel rapporto di possibilità, e l'etica è fatta per gli esistenti, per i viventi, e Dio è il Dio dei viventi (*Mt* 22,32)»[325]. L'aspetto decisivo ovvero il momento cruciale che ora assume l'impegno etico è che esso non costituisce tanto o semplicemente uno stadio intermedio nella via della vita quanto la sua autenticazione effettiva ossia esso costituisce la soggettività dell'uomo in quanto opera sotto lo sguardo onnipresente di Dio e perciò viene incorporato nello stadio propriamente religioso come prova probante ossia come momento critico della sua autenticità. Nella sfera religiosa infatti il compito etico non ammette eccezioni, perché ogni uomo *deve* essere «davanti a Dio» al quale appartiene unicamente il giudizio: non ci può essere rovesciamento più radicale. La sfera etica allora resta sempre l'espressione dell'umano-generale ma non nel senso hegeliano della realizzazione impersonale dell'umanità nella storia, bensì nel senso socratico-cristiano; anzitutto, che l'esigenza della legge etica è nota a tutti: poi, che ognuno può ed insieme *deve* realizzarla nell'esistenza. Ma il fondamento di questo *potere* e *dovere* è l'Assoluto teologico ovvero il rapporto di dipendenza doppia dell'uomo a Dio: di dipendenza metafisica per la creazione e come essere libero di dipendenza morale come obbedienza incondizionata. È questo il nucleo teoretico della doppia tesi della *Postilla* che «la soggettività è la verità e la verità è la soggettività» (P. II, Sez. 2, c. 2). Essa denunzia e colpisce nel cuore la proposizione in cui culmina la filosofia hegeliana ossia che «l'esterno è l'interno e l'interno l'esterno», ove l'agire del singolo è immerso e travolto dal divenire impersonale della storia, secondo il ritmo dialettico degli opposti. L'azione etica qualifica invece l'uomo come tale ossia essa lo caratterizza come soggetto primario di responsabilità, sotto la guida della coscienza che si fonda sul rapporto assoluto all'Assoluto ossia sulla «scelta dell'Assoluto» come fondamento di ogni scelta ulteriore e dà la *continuità* ch'è il legame assoluto immanente alla vita del Singolo che può così svincolarsi dalle spire della necessità della storia.

È in siffatta continuità che si manifesta e si attua l'indipendenza ossia libertà del Singolo come soggetto etico ossia come quello che da se stesso si è determinato all'interno di se stesso mediante un rapporto infinito

al finito perché riflesso nell'Infinito, come sviluppa la *Malattia mortale*[326]. Già il *Bog om Adler*, che segue immediatamente alla *Postilla*, osserva che nel mondo della finitezza si può variare a piacimento ed è questa la legge dello stadio estetico: nella vita civile e in generale nel mondo della finitezza, un uomo può benissimo cominciare da capo, anche più di una volta e senza dimenticare il passato: può cambiare la sua situazione nella vita, cercare di far fortuna cambiando carriera, senza per questo dimenticare il passato. Ma pensare che questo si possa fare anche nel campo dello spirito, è un segno evidente e sufficiente di confusione mentale. È nel rapporto dell'uomo verso la finitezza che avviene il *discrimen* nella vita dello spirito: «Nel mondo della finitezza le mutazioni di pietà e fortuna possono andare benissimo, può essere vero il proverbio: *variatio delectat*. Ma nel mondo dello spirito la continuità è spirito e chi mantiene la propria vita fuori della sfera dello spirito, o nella mondanità o nella confusione, non rispetta la qualità dello spirito ch'è la continuità. La continuità non è uniformità, nella continuità c'è anche mutazione: la continuità è che ogni mutazione si faccia con un rapporto dialettico alla situazione precedente»[327] ossia mediante la conferma o reduplicazione del rapporto all'Assoluto. Infatti se da una parte mediante la religiosità l'etica ottiene il fondamento assoluto per porre il «dovere assoluto», è grazie all'etica ovvero all'impegno della libertà per il dovere assoluto che la religiosità, in ambedue le forme (*A* e *B*), benché a diverso livello, attesta l'aspirazione assoluta della libertà: secondo la *Postilla* la religiosità *A* esprime il momento patetico, la religiosità *B* il momento dialettico. La religiosità corrisponde al compito della religione naturale, fondata sull'Assoluto metafisico ed esprime l'intensità infinita dell'«aspirazione» (*Straebelse*) alla beatitudine o salvezza eterna – è il momento patetico (socratico) in contrasto col pensiero oggettivo moderno che nega l'immortalità. La religiosità *B* corrisponde alla religione storica (cristiana) fondata sull'evento storico dell'entrata di «Dio nel tempo»: essa esprime il momento dialettico elevato alla massima potenza ed è espresso dal paradosso della fede nell'Uomo-Dio[328].

A questo punto si può osservare che come lo stadio estetico si mantiene fuori dell'etica, lo stadio etico pure si trova nella tensione dialettica di considerare l'uomo nell'impegno etico come ciò ch'è assolutamente importante ed insieme di trovarsi nel mondo in mezzo ad un mucchio di cose che l'attirano: è la tensione d'ironia e humour che opera il passaggio dallo stadio etico allo stadio religioso. Così solo nello stadio religioso l'etica ha la sua autentica fondazione e soddisfazione perché riportata nell'interiorità costitutiva della soggettività. Questa soggettività, ch'è l'interiorità riflessa nel rapporto del Singolo all'Assoluto, è definita: «l'unità di passione religiosa (interiorizzata dialetticamente) e di maturità spirituale che richiama la religiosità dall'esteriorità nell'interiorità»[329]. Quest'interiorità riflessa è il nucleo intensivo della religiosità *A* che ha nel suo interno il momento etico dell'aspirazione infinita (l'interiorità segreta) e l'impegno infinito perciò della volontà per l'Assoluto, il *volontario formale* (per così dire) come polemica contro il finito. La religiosità *B*, che si fonda sulla fede nell'Uomo-Dio, esige e sprigiona da sé un volontario più alto e concreto, quello di conformarsi al Modello, l'*imitazione* di Cristo (il volontario reale in atto) come rinunzia al mondo in polemica con tutti gli ideali della finitezza: è l'esteriorità conseguente alla reduplicazione ossia riflessa nel rapporto al Modello.

VI. L'ultima svolta dell'opera di Kierkegaard può dirsi senz'altro la rivendicazione radicale dell'etica come costitutivo esistenziale dell'essere cristiano. Infatti l'etica non costituisce più uno stadio, accanto all'estetica ed alla religione, ma esprime il carattere distintivo dell'impegno assoluto ch'esige la religione assoluta qual è il Cristianesimo: la *Malattia mortale* e l'*Esercizio del Cristianesimo* di Anti-Climacus mostrano la prima la dialettica della perdita della libertà quando l'uomo si scandalizza di fronte all'Uomo-Dio ed il secondo denunzia che il «Cristianesimo non esiste più» perché la Cristianità stabilita è diventata trionfante, riposando sulla grazia di Cristo e godendosi la vita, invece di essere Chiesa militante impegnando la volontà nell'imitazione del modello e nella rinuncia al mondo. Questa denuncia scaturisce soprattutto dalla contemplazione del Cristo sofferente che Kierkegaard porta avanti con la guida dei mistici e scrittori medievali che hanno indagato più a fondo i dolori della Passione dell'Uomo-Dio[330]. La rivendicazione dell'etica può essere presentata in due momenti: 1) come esigenza del «volontario» come contemporaneità, e 2) come attuazione della «imitazione di Cristo» ch'è la contemporaneità in atto con Cristo Modello.

1) *L'esigenza del volontario* («*det Frivillige*») come contemporaneità. Il Nuovo Testamento insegna che la salvezza è dono gratuito della divina misericordia, che la salvezza dell'uomo dal peccato è tutta grazia; ma proprio questo, osserva Kierkegaard, significa che l'uomo deve morire al peccato rinunziando alle opere del peccato. In altre parole: nella Cristianità (specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca!) si prende Gesù Cristo come Salvatore e lo si dimentica come Modello, così si ritorna praticamente al giudaismo anzi al paganesimo. Ecco la denunzia: «Dappertutto nella cristianità si è abolito il momento dialettico. Si è (anticipata) la dottrina della "Grazia" di tutto uno stadio. Il Cristianesimo vuole l'abbandono effettivo delle

cose terrestri; esige il volontario... e poi, malgrado questo, pretende che si riconosca che si è un nulla, che tutto è grazia. Ma la cristianità ha soppresso tutto il primo punto, e ha fatto avanzare la Grazia; ha per così dire, innestato la "Grazia" direttamente sulla mentalità mondana»[331].

Di lì a poco il momento del «volontario» è presentato come l'investitura esistenziale per predicare il Cristianesimo, come la forma più alta di generosità, come la forma esatta per essere qualitativamente spirito, esso è il «dinamometro» – come Kierkegaard dice altrove – della vita spirituale. È l'ultima tappa della sua comprensione del Cristianesimo: «Ora comprendo benissimo perché il Cristianesimo ci tiene tanto al volontario. La *autorità* esistenziale per *insegnare* corrisponde al volontario. Chi deve insegnare la povertà? Colui che lotta per avere mezzi o li ha può bensì parlarne, ma senza autorità: soltanto il volontario cioè chi volontariamente rinunziò alla ricchezza ed è povero, solo costui ha autorità. Chi deve insegnare a disprezzare onori e considerazioni? Chi è tappezzato di onorificenze, di stelle al merito e nastri, e veste di velluto con guarnizioni d'oro, può bensì "docere", "declamare" ed anche insegnare, ma senza autorità; e può facilmente diventare una raffinatezza il possedere e nello stesso tempo esaltarsi con tali declamazioni. Ma neppure lo può chi è realmente disprezzato. Dunque qui tocca ricorrere al volontario, a colui che abbandonò e rinunziò volontariamente a onori e considerazioni». Egli vede tutto l'imbarazzo della situazione: «Questo "volontario" è pertanto una strana cosa, straordinariamente alta e altamente pericolosa ove superbia, vanità, ecc., possono mescolarsi in modi innumerevoli. Ma è certo che il Cristianesimo ha voluto il "volontario" e che oggi il volontario in fondo è anch'esso abolito». Egli pensa che la causa principale di questo ribasso sul prezzo di essere cristiani, proviene dal fatto che nella Cristianità si è educati nel Cristianesimo fin da bambini: «pressapoco come quando un bambino è educato non dai genitori ma dai nonni. Dio non è più il nostro padre, ma il nonno (...). Ma proprio perché Dio è divenuto il nonno, è ora così difficile avere quel timore e tremore che corrisponde al volontario e che fa del volontario la verità. Se Dio è indulgente con me come il nonno, il volontario si riduce a un trucco, a un gingillarsi». E ci confida che questo punto ha costituito il problema della sua opera e della sua vita: «Quest'argomento mi ha occupato in modo straordinario. Riconosco anch'io di trovarmi in questo caso, cioè di rappresentarmi Dio troppo indulgente. Per questo non ho neppure mai osato di attuare il volontario e perciò non ho mai usato dell'autorità. Anche il fatto di essermi esposto agli attacchi del "Corsaro" non è ancora il volontario. In parte ciò è stato semplicemente un testimoniare per la verità; in parte avrebbe potuto condurmi al risultato opposto, di farmi uscire vincitore. Anzi la probabilità umana stava per questo: ciò che sarebbe avvenuto, se la meschina invidia degli aristocratici non avesse scagliato una contropalla che mandò tutto all'aria. Era destino che succedesse così». Qui siamo nel momento più critico della concezione etica di Kierkegaard. L'urto crescente con Mynster lo mettono in crisi sul concetto di «autorità» nella sfera religiosa la quale non consiste più nel carattere (o momento) oggettivo della sacra «ordinazione», in quanto questa conferisce – secondo la terminologia cattolica ripresa da Kierkegaard – un *character indelebilis* (cf. *Postilla* e *Libro su Adler*), ma nella soggettività radicale cioè nella esistenzialità come conformità della vita con la dottrina. È il «tentativo di sorpasso» od almeno di appaiamento dell'etica con la religione sul quale Kierkegaard insisterà nell'ultima parte della sua vita. Il succo della perorazione sul volontario è perciò questo: se sparisce la severità, scompare il volontario[332], ma se sparisce il volontario scompare anche il Cristianesimo.

2) *Il vertice dell'etica cristiana*: la «imitazione di Cristo» come contemporaneità essenziale. Di qui s'illumina il pilastro della teologia esistenziale di Kierkegaard ch'è il principio della «contemporaneità» (*Samtidighed*) con Cristo, attorno alla quale si muovono soprattutto l'*Esercizio del Cristianesimo*, gli ultimi *Discorsi edificanti* ed il concerto d'invocazioni e proteste che salgono agli acuti supremi degli ultimi *Diari* e dei roventi fascicoli di *Oejeblikket* del 1855.

La contemporaneità come imitazione di Cristo può essere perciò detta l'elevazione dell'etica alla seconda potenza, il passo decisivo aldilà di Socrate che deve fare ogni cristiano. L'imitazione, com'è concepita da Kierkegaard, è opera di abnegazione e di amore ovvero di testimonianza integrale di fedeltà al Modello. Essa significa una «trasformazione qualitativa» del carattere ch'è la denunzia ovvero protesta contro il mondo, anzitutto contro la riduzione del Cristianesimo a cultura, ad una «dottrina oggettiva» e ad un'istituzione od ordine stabilito e poi di conseguenza contro l'abolizione (specialmente nel Protestantesimo e specialmente in Danimarca) dell'ascesi, del celibato, del chiostro, del martirio... (*Diario*, nri. 4037, 4206). Perciò meglio il Cattolicismo «... che ha sempre qualche cristiano in carattere» (*Diario*, nr. 4182). Il Diario della maturità approfondisce la tensione del martirio[333] in un crescendo di riflessioni che attingono alle fonti dell'antica spiritualità cristiana. Il martirio è presentato fin dal 1849, quando Kierkegaard attendeva all'*Esercizio del Cristianesimo*, come l'unica concezione logica del Cristianesimo: non c'è «testimonianza» più alta per la verità del lasciarsi uccidere per la verità stessa (nr. 1435). La «passione» del martirio è «l'intolleranza sofferente» del Cristianesimo (nr. 2502): essa è un'altra espressione della sfera del

«paradosso», cioè di una «beatitudine che si riconosce dal fatto che si diventa infelici» (nr. 4021). Il Cristianesimo riposa sull'idea che il martirio ha valore in sé e per sé, è «il punto fuori del mondo», e la storia della cristianità consiste nel cambiamento avvenuto nella concezione del martirio: all'epoca dei martiri è succeduta l'epoca dell'intelligenza e il «martirio del ridicolo» (nri. 2001, 3780). Lutero, alterando il concetto di martirio, ha alterato l'essenza stessa del Cristianesimo cambiandolo da pessimismo in ottimismo (nr. 3956): perché il cristiano si trova, nel mondo, come in una «galera» e può mostrare la sua soggezione all'Assoluto soltanto con l'essere sacrificato (nr. 4323). È l'*amor mortis* come suprema aspirazione dello *ordo amoris*. E approfondendo negli ultimi anni il concetto cattolico di ascesi e rinunzia al mondo, Kierkegaard proclama, oltre il martirio cruento dei primi secoli e delle persecuzioni, anche il martirio incruento della sopportazione e rinunzia cristiana a tutti i livelli: anzitutto la verginità e il celibato, ma anche l'obbedienza, la mortificazione della propria volontà, l'autodisciplina[334]. È anche a questo modo che il cristiano assolve il compito di «testimone della verità»[335].

La «contemporaneità» con Cristo esprime perciò il carattere assoluto che spetta nel Cristianesimo al momento etico come rinunzia al mondo mediante il quale il Cristianesimo è entrato nel mondo per spezzare tutte le rivalità, svelare gli inganni e trucchi, denunziare la viltà e astuzia dei compromessi. L'esigenza è anzitutto metafisica, quella della presenzialità: «In rapporto all'Assoluto non c'è infatti che un solo tempo: il presente; per colui che non è contemporaneo con l'Assoluto, l'Assoluto non esiste affatto. E poiché Cristo è l'Assoluto, è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una situazione: quella della contemporaneità». Ma c'è soprattutto l'esigenza teologica, quella della somiglianza del credente col Modello: «C'è infatti una differenza abissale infinita fra Dio e l'uomo; perciò si è visto che, nella situazione della contemporaneità, diventare cristiani (cioè essere formati a somiglianza di Dio) è per la ragione umana un tormento, una miseria e un dolore ancor più grande della più grande delle nostre sofferenze e inoltre diventa un delitto agli occhi dei contemporanei. E sarà sempre così, se il diventare cristiani significa in verità diventare contemporanei di Cristo»[336].

VII. Tali sembrano le tappe di sviluppo della situazione etica nella dialettica kierkegaardiana, il suo itinerario di salvezza nell'incontro di ragione e fede, di libertà e grazia. Per lui il Cristianesimo non è tanto una fede nel senso di dottrina (*Laere*) ma è un «credere» (*at troe*) vivo e operoso, è perciò soprattutto una «imitazione» (*Efterfölgelse*). Lo schema protestante del rapporto fra fede e opere è espressamente criticato e abbandonato: infatti si può fare della fede la prima cosa e dell'imitazione la seconda, in quanto è sempre necessario che esista per me nella fede quella cosa ch'io devo imitare. Si può fare dell'imitazione la prima cosa e della fede la seconda, in quanto è necessario che io – per via di qualche azione, che in qualche modo porta il sigillo dell'etica cristiana (l'Assoluto) – debbo essere entrato in collisione col mondo in modo che si crei per me la situazione, ossia quella tensione di situazione in cui soltanto vi può essere questione di divenire credenti per davvero. Il fatto, che la «situazione degli atti ovvero delle opere sia il presupposto per diventare credente, dunque che al credere corrisponde la *situazione*, questo prova il rapporto reciproco tra fede e imitazione[337]. L'imitazione è l'impegno etico della rinunzia, della mortificazione delle passioni dello spirito e del corpo, non è esibizione di orgoglio di libertà ma atto di umiltà e struggimento di amore per assomigliare alla Persona amata più amabile che è il Salvatore del mondo. Kierkegaard l'aveva contemplato nella maestosa raffigurazione di Thorwaldsen che domina la Frue Kirke di Copenaghen, la quale porta ai piedi il versetto del Vangelo: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati ed oppressi ed io vi ristorerò»[338]. E la meditazione teologica termina in una preghiera:

> Signore Cristo Gesù! Non per tormentarci, ma per salvarci Tu hai detto quelle parole: «Nessuno può servire a due padroni». Concedi allora che noi le accogliamo e possiamo ad esse conformarci, con la tua imitazione. Deh, aiutaci Tu tutti e ciascuno in particolare, Tu che sei ad un tempo il Modello e il Redentore: così che quando l'aspirante si accascia sotto il peso del Modello, il Redentore lo rialzi, e tuttavia nello stesso momento Tu sei il Modello per spingerlo ad aspirare senza posa. Tu, Redentore nostro, con la tua benedetta Passione e Morte, hai dato soddisfazione per tutti e per ognuno: l'eterna salvezza non può né dev'essere meritata, essa è già stata meritata da Te. Tuttavia Tu hai lasciato un'impronta di Te, Tu Modello Santo dell'uman genere e di ogni Singolo, così che salvati dalla tua Redenzione, in ogni momento, possiamo trovare fiducia e franchezza di aspirare ad imitarti[339].

Perciò l'ultimo Kierkegaard attacca alla radice il cardine protestante della *sola fides* ed anche se ancora non riesce a comprendere il senso preciso della dottrina cattolica del merito proclama che «il principio degli atti» è più semplice del «principio della Fede», per la ragione che il principio degli atti è alla portata di tutti ed è con esso che tocca fare il cominciamento.

VI - KIERKEGAARD E LA DISSOLUZIONE IDEALISTICA DELLA LIBERTÀ

I. *Fato classico e libertà cristiana alle origini del pensiero moderno*

Se il pensiero classico ha indagato soprattutto il rapporto dell'uomo al mondo legando la libertà nelle catene infrangibili della necessità (ἀναγκη) del fato, se il pensiero cristiano ha rivelato il manifestarsi di Dio all'uomo come creatore del mondo e redentore dell'uomo dal male e dal peccato offrendo all'uomo il fondamento della libertà nella sua bontà onnipotente e salvifica: il pensiero moderno ha trasferito gradualmente il fondamento della creatività della libertà dall'onnipotenza di Dio alla soggettività infinita dell'uomo, dalla trascendenza di Dio al trascendentale della soggettività umana. Nessuno forse ha accentuato su questo punto più di Hegel la dipendenza del pensiero moderno dal Cristianesimo. Rileggiamo: «Né i Greci né i Romani, né parimenti gli Asiatici sapevano – afferma Hegel – che l'uomo in quanto uomo e nato libero, ch'egli è libero: nulla sapevano di questo concetto. Essi sapevano che un ateniese, un cittadino romano, un *ingenuus*, è libero: che si dà [fra gli uomini] libertà e non libertà: non sapevano tuttavia che l'uomo è *libero come uomo* – cioè l'uomo universale, l'uomo come lo comprende il pensiero e com'esso si apprende nel pensiero. È il Cristianesimo che ha portato la dottrina che davanti a Dio tutti gli uomini sono liberi, che Cristo ha liberato gli uomini, li ha resi uguali davanti a Dio, li ha liberati alla libertà cristiana. Il progresso enorme è che queste determinazioni (della libertà) rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato, educazione, ecc. che sono ben diverse da ciò che forma il *concetto* di uomo per essere un (soggetto) libero»[340]. Più precisamente: mediante Cristo, l'Uomo-Dio, è venuta alla coscienza «l'unità della natura divina e umana» e precisamente come unità ch'è in sé e dall'altra nella realtà come culto. A differenza di Proclo, nella conclusione del pensiero greco, che pone l'Assoluto al vertice dell'immediato, qui Cristo fa la mediazione (tra l'uomo e Dio) con la sua morte: «Qui questo dolore che Dio stesso è morto è il luogo di nascita della santificazione e dell'elevazione [dell'uomo] a Dio»[341]. In questo Hegel reagiva contro il deismo e l'illuminismo che avevano messo la religione rivelata fuori del giro del pensiero e della necessità del concetto pretendendo fondare la libertà di coscienza, la libertà di pensiero, la libertà d'insegnamento... indipendentemente dal contenuto della verità stessa[342]. Secondo Hegel sia la concezione della libertà nel senso della immediatezza della *Glaubensphilosophie* sia la dissoluzione della fede cristiana da parte dell'Illuminismo svuotano la libertà del suo fondamento e compimento. Però, osserva Hegel, la fede (cristiana) che i discepoli avevano in Cristo nella riconciliazione degli uomini con Dio, è soltanto l'inizio e il fondamento condizionante e perciò qualcosa di ancora imperfetto. È nell'espansione del «Concetto» ossia dell'attuarsi dell'uomo come spirito, ch'è «l'essere con se stesso», che la libertà attinge la sua verità nell'epoca moderna e soprattutto nelle nazioni germaniche.

In Hegel pertanto è portato a compimento il processo di radicalizzazione della libertà come soggettività, come «certezza» (*Gewissheit*), ch'è proprio del *cogito* moderno nella linea decisiva dell'Io kantiano ch'era stato subito elevato ad Assoluto da Fichte e da Schelling; l'originalità di Hegel è nell'approfondimento della dialettica della coscienza come negatività, non puramente formale o immediata, ma come riflessione della coscienza in se stessa e nella storia. Tale energia di riflessione infinita è stata suggerita per la prima volta, secondo Hegel, dalla rivelazione cristiana della Incarnazione di Dio come «riconciliazione» (*Versöhnung*) del finito con l'Infinito. Ma poiché, secondo Hegel, Dio come l'Assoluto si attua soltanto nel pensiero e nell'attività dell'uomo come spirito (*Geist*), lo spirito allora è l'intelligenza che diventa (ovvero si attua come) volontà sollevandosi al di sopra di ogni contenuto particolare della sfera dell'immediatezza. Mediante questo completo ritorno in se stesso, ch'è la negatività dello spirito, ciascuno – osserva Hegel – troverà in sé che può astrarre da tutto ciò che è e quindi [ha coscienza] di determinarsi, di poter porre per mezzo di sé ogni contenuto ed avere appunto nella propria autocoscienza l'esempio per le altre determinazioni. Così l'essere è il pensare ed il pensare è il volere ed infine e soprattutto il volere vuole il volere ovvero nella sua formula astratta: «La volontà libera vuole la volontà libera»[343]. Ed Hegel spiega: si tratta che l'Io come spirito è la relazione della negatività con se stessa; allora in quanto è relazione a sé è altrettanto indifferente verso questa [cioè verso ogni] determinatezza, la conosce come la sua e ideale, come una pura possibilità, dalla quale non è vincolato ma nella quale esso è, poiché si pone nella medesima. Questa è, per Hegel, la *libertà* del volere la quale costituisce il suo concetto e sostanzialità, la sua gravità (*Schwere*) così come la gravità costituisce la

sostanzialità del corpo[344]. È perciò soltanto quando la volontà ha per oggetto se stessa è per sé ciò ch'è in sé. Così Hegel dall'identità d'intelletto o meglio di ragione e volontà, risolta nell'identità della volontà con se stessa, può affermare l'identità di essere e dover essere e risolvere completamente, senza residui, la morale nel diritto e infine assoggettare senza possibilità di appello le esigenze dei Singoli al potere dello Stato. Se allora si deve riconoscere che la natura di Dio di essere puro spirito diventa manifesta all'uomo nella religione cristiana, si deve insieme proclamare che la storia universale (*Weltgeschichte*) è l'attuarsi di Dio nell'uomo e che è lo Stato che diventa l'Individuo assoluto come sintesi di particolare e universale e perciò l'unico soggetto sussistente: ogni esistenza sensibile, ogni uomo singolo, è perciò solo un momento transitorio (*ein vorübergehendes Moment*). Nessun uomo come singolo si può dire ch'è davanti a Dio, perché secondo Hegel il Singolo è pura immediatezza riflessa: il Singolo ottiene un rapporto all'Assoluto soltanto con la mediazione dell'universale concreto ch'è lo Stato. È contro questa concezione hegeliana della libertà che si dirige la critica di Kierkegaard, il cui esatto significato non è stato ancora, a nostro avviso, sufficientemente esplorato dalla Kierkegaard-Renaissance.

Pertanto per Hegel l'essenza dello spirito è formalmente la libertà – e su questo anche Kierkegaard conviene: è nella determinazione del soggetto e del fondamento di tale libertà che Kierkegaard si allontana da Fichte-Schelling-Hegel e contesta all'idealismo l'intera sua concezione dell'uomo e del Cristianesimo. Il punto cruciale, ch'è stato spesso trascurato o traviato, nel confronto di Hegel con Kierkegaard, è qui nella determinazione dell'essenza della libertà nella assoluta negatività del concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale il concetto può astrarre da ogni realtà esteriore e dalla sua propria esteriorità; esso può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito [cf. la «morte di Dio in Cristo»], cioè conservarsi affermativo in questa negatività ed essere identico con sé. In parole più semplici, la verità, la libertà... appartengono unicamente al Concetto universale ch'è lo Spirito come ciò ch'è unicamente con sé e per sé: il Singolo, che Hegel concepisce unicamente come elemento accidentale disperso nell'immediatezza, è perciò inessenziale e cade fuori della verità e libertà. È questo assorbimento del Singolo uomo a vantaggio dell' [di fronte all'] universale ch'è lo Stato, ciò che per Kierkegaard costituisce la mistificazione profonda – malgrado le apparenze di conciliare filosofia e Cristianesimo – che il pensiero moderno – ed Hegel in modo particolare cioè più risoluto e rigoroso – ha fatto della dignità della persona umana e della trascendenza salvifica della rivelazione cristiana. Quelle apparenze infatti sono state dissolte dopo la morte di Hegel per opera della sinistra hegeliana secondo la quale la teologia speculativa hegeliana si risolve effettivamente in «antropologia»: la antropologia trascendentale è diventata infatti il comune denominatore, diversamente interpretato, delle filosofie dominanti della seconda metà dell'Ottocento e del Novecento. Non è infondata allora l'affermazione[345] che il crescente allontanamento dal Cristianesimo è uno dei tratti incontrovertibili nell'immagine della filosofia moderna ovvero che se qui o là essa sembra allo storico di aver cercato un avvicinamento al Cristianesimo essa ha mostrato – come in particolare il grande tentativo dell'idealismo tedesco di Fichte, Schelling ed Hegel – che la spaccatura era essenziale e che l'anticristianesimo di Nietzsche appare alla fine come il vertice dell'aspirazione di una libertà sovrana sicura di se stessa che ha determinato la filosofia moderna col *cogito* fin dall'inizio. A questo movimento di svuotamento radicale del messaggio della libertà cristiana appartiene certamente anche la concezione heideggeriana del *Dasein* poiché, anche se Heidegger si richiama per la nozione di *Angst* ad Agostino, Lutero e Kierkegaard (*Sein und Zeit*, ed. 1927, p. 199, n. 1), per quella della morte (*Tod*) specialmente a Paolo e Calvino (p. 249): in realtà egli dichiara che l'analisi esistenziale della colpevolezza (*Schuldigsein*) nulla dimostra «né pro né contro la possibilità del peccato» (p. 206, n. 1) e pertanto l'ontologia dell'esistente umano (*Dasein*) nulla «sa» in linea di principio riguardo al peccato (cf. *ibid*., pp. 176, 179s.).

Nell'idealismo allora, come già nel razionalismo con Spinoza e Leibniz, la libertà va completamente a fondo: nel «sistema» del Tutto dell'essere il Singolo scompare e non c'è posto alcuno per la libertà di scelta. Non ha più senso dire che l'uomo è lui a fare la scelta e le scelte dell'esistenza, ma bisogna piuttosto dire che nell'avanzare della storia egli non tanto è il soggetto che sceglie, quanto colui che «è scelto» nel gioco delle forze che operano nella storia. Il giudizio più drastico e pertinente, più acutamente di qualsiasi critico dell'idealismo da Feuerbach a Marx fino ai vari Bloch e Garaudy dei nostri giorni, è quello del giovane Kierkegaard che vale per tutta la filosofia moderna dell'immanenza: «Che Dio possa creare delle nature libere al suo cospetto, è la croce che la filosofia è impotente a portare ma a cui è stata conficcata»[346]. Heidegger, dopo aver sfruttato abilmente la tematica profonda e l'affascinante semantica del grande danese, ha però esplicitamente respinto le istanze metafisiche e religiose della sua opera. Nell'ultimo saggio dedicato allo scritto di Schelling del 1807 sulla libertà, egli contesta la critica di Kierkegaard al «sistema» come non pertinente: 1) perché ha ristretto il significato di «sistema» in filosofia a quello hegeliano e poi di aver frainteso anche questo; 2) perché il suo rifiuto del sistema non ha carattere filosofico ma religioso, ossia ciò ch'egli dice dal punto di vista del credente cristiano contro il «sistema» è anche spiritoso ma filosoficamente

senza importanza (*belanglos*)[347]. Heidegger considera per suo conto le *Untersuchungen* di Schelling sull'essenza della libertà come il vertice (*Gipfel*) della metafisica dell'idealismo tedesco poiché in esse si compie, dopo Fichte ed assieme ad Hegel, la risoluzione dell'essere nel volere (*Sein als Wille*). E Heidegger cita Schelling: «In ultima e suprema istanza non si dà nessun altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario ed a questo volere convengono tutti i predicati del medesimo [essere originario]: abissalità, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione. L'intera filosofia aspira soltanto a trovare questa suprema espressione»[348].

Anche per Fichte lo spirito è uno e coincide con l'unità dell'essere, ove quindi la collaborazione fra il finito e l'Infinito, fra la creatura e Dio non ha altro senso che come rapporto del fenomeno al noumeno ossia, secondo la terminologia trascendentale, del non essere all'essere. Leggiamo infatti: «Fin quando l'uomo vuol essere ancora qualcosa per se stesso, non si può sviluppare in lui il vero essere e la vera vita; infatti ogni essere proprio è soltanto non essere e limitazione del vero essere; e allora pertanto, o dal punto di vista della sensibilità che aspetta la sua felicità dagli oggetti – pura infelicità, poiché a questo modo nessun oggetto può soddisfare l'uomo; oppure dal secondo punto di vista, della legalità puramente formale, certamente nessuna infelicità, ma anche altrettanto meno beatitudine, ma pura apatia (*Apathie*), freddezza senza interesse ed assoluta mancanza di recettività di ogni gioia della vita». L'unica salvezza è nel superamento dell'utilitarismo (inglese?), nel perdere la propria finitezza per perdersi – e così salvarsi – nell'Assoluto: «Come invece l'uomo mediante la libertà suprema abbandona e perde la sua propria libertà e autonomia, egli partecipa dell'unico vero essere divino e di tutta la beatitudine che in esso è contenuta»[349]. È un anticipo della frenesia bacchica del Tutto che annunzierà Hegel, di lì ad un anno, nella «Vorrede» alla *Phänomenologie des Geistes*: l'assunzione dell'Uno spinoziano nell'ideale romantico della Vita universale. E Schelling fa un esplicito richiamo alla Sostanza di Spinoza che il principio idealista ha spiritualizzata (*vergeistigt*) ossia riducendola ad energia pura della coscienza. Heidegger perciò, da fedele epigono dell'idealismo, fa la riduzione unilineare: essere = volere ed essere = libertà e può perciò dire che affermare la libertà è dichiarare l'unità dell'essere, cioè il panteismo così che libertà e panteismo si corrispondono: «lungi dall'essere il panteismo la negazione della libertà, l'originaria esperienza della libertà esige viceversa il panteismo» (p. 89). Infatti «l'esperienza originaria della libertà implica l'esperienza dell'unità di ogni essente» (p. 83). Ma quest'interpretazione panteistica dell'idealismo conferma la validità e attualità della critica che Kierkegaard ha portato al baluardo del «sistema» ed in particolare alla filosofia hegeliana.

II. *Il* cogito-volo *moderno e la dissoluzione della libertà di scelta secondo la critica di Kierkegaard*

Iniziando a rispondere all'accusa di Heidegger diciamo subito pertanto che se è vero che col termine «sistema» Kierkegaard indica di preferenza la speculazione hegeliana, in realtà egli attacca alla radice l'intero indirizzo della filosofia moderna a partire dal *cogito ergo sum* in quanto questo afferma l'identità di essere e pensiero e quindi implica, col dubbio assoluto, l'identità di pensare e volere e, di conseguenza, di essere e volere... Da quest'identità, ossia dal nucleo stesso dell'orientamento speculativo del pensiero moderno, Kierkegaard trae la legittima e inevitabile conseguenza che tale filosofia non è tanto da considerare come l'autenticazione della libertà quanto la sua negazione radicale. Kierkegaard infatti, d'accordo in questo con la critica di Feuerbach, interpreta Hegel e l'intero sviluppo precedente del soggettivismo immanentistico – idealista, empirista o razionalista... – come «antropologia» ovvero pseudo-teologia, come filosofia dei fenomeni umani e del loro apparire finito in un mondo finito qual è la natura e la storia dell'uomo ove quindi viene a mancare l'Assoluto come Persona. E come senza un preciso riferimento all'Assoluto non c'è verità che dirima fra il vero e il falso, così senza un fondamento reale nell'Assoluto non c'è per l'uomo libertà positiva e costitutiva che dirima fra il bene e il male.

Kierkegaard ha considerato l'intero sviluppo della filosofia moderna fino ad Hegel solidale con l'inizio del *cogito* cartesiano ed è di qui che comincia la sua critica. Io ho un'angoscia per la mediazione, egli confessa. La mia struttura, la mia salute, tutta la mia costituzione non si adattano per la mediazione: chiedo scusa se non riesco a raccapezzarmi con essa. Conosco bene anch'io, confessa, come una filastrocca da bambini, la storia che l'inizio della filosofia moderna è stato con Cartesio e la fiaba filosofica che racconta «come l'errore e il nulla uniscono il loro deficit così che da esso scaturisce il divenire assieme a quella cosa meravigliosa che accadde più tardi nel seguito del racconto, ch'è molto vivace e mosso anche se non è un racconto, ma un puro movimento logico. Tutto questo lo si legge in tedesco e quando lo si legge in Hegel, ecco che spesso ci si volta a far riverenza al Maestro»[350]. Il nulla hegeliano, insignificante e inconsistente per la vita del pensiero, procede dal dubbio e dal *cogito* vuoto di Cartesio al quale si richiama ogni passo del pensiero moderno come al suo nuovo Colombo, scopritore dell'io.

Perciò l'accusa complessiva che Kierkegaard lancia all'età moderna è di «disonestà»[351]: essa ha un senso complesso, teoretico ed etico ad un tempo, come autoinganno e aberrazione. L'autoinganno è alla radice del pensiero moderno e si mostra subito proprio nel *cogito ergo sum* di Cartesio. Qui Kierkegaard è già nel nucleo essenziale della sua contestazione, per la quale Heidegger certamente non ha alcun interesse perché (credo) è stato per lui superato dallo stesso sviluppo del pensiero moderno. Ma questa autofondazione immanente allo sviluppo del *cogito* moderno è una questione per se stessa e non ha avuto ancora una risposta fin quando non risulti fondato quel primo passo, quello del *cogito* stesso, ch'è precisamente contestato da Kierkegaard. Egli infatti contesta l'identità di essere e pensiero e pone, richiamandosi ai Greci, la priorità dell'essere sul pensiero e la distinzione dell'esistere ch'è un atto di libertà dal pensiero. La soggettività costitutiva dell'Io, e quindi della libertà, non è quella del conoscere ma quella dell'agire: nel conoscere l'uomo resta nel campo oggettivo delle essenze ossia della possibilità (*Mulighed*) secondo la terminologia di Kierkegaard, mentre con l'agire essa si trova cioè «passa» nel campo della «realtà» (*Virkelighed*). Questa e non quella è perciò la effettiva soggettività, che non può passare (ed esaurirsi) nell'oggettività formale cioè universale ma si sprofonda sempre più in se stessa ossia nell'attuazione della (propria) libertà che ha per soggetto non il pensiero puro, non la Sostanza unica, non la Ragione assoluta o lo Spirito assoluto che sfociano nel panteismo, ma il Singolo ch'è ogni uomo in quanto soggetto di responsabilità della propria libertà. Allora la soggettività reale non è quella conoscente, perché col sapere l'uomo si trova nel medio della possibilità, ma è la soggettività etica esistente. Un pensatore astratto esiste certamente, ma il fatto ch'egli esiste è piuttosto una satira a suo riguardo. Dimostrare la propria esistenza col fatto ch'egli pensa, è una strana contraddizione, poiché in proporzione del grado di astrazione del suo pensiero egli astrae precisamente dal fatto d'esistere. In quanto la sua esistenza diventa chiaramente come un presupposto da cui egli vuole svincolarsi, ecco che con ciò l'astrazione stessa diventa tuttavia una strana dimostrazione della sua esistenza, poiché la sua esistenza cesserebbe per l'appunto se quell'astrazione gli riuscisse appieno. Il *cogito ergo sum* di Cartesio è stato ripetuto anche troppo. Se s'intende per questo «io» del *cogito* un uomo singolo, allora la proposizione non dimostra nulla: *io sono* pensante, *ergo* io sono; ma se *io sono* pensante, che meraviglia allora ch'io sia? Ciò evidentemente è stato già detto, e la prima affermazione dice persino di più dell'ultima. Se dunque qualcuno intende l'io, che si trova nel *cogito*, come un singolo uomo esistente, ecco la filosofia gridare: pazzia, pazzia! qui non si tratta dell'io mio o tuo, ma dell'Io puro. Se non che questo Io puro non può certamente avere altra esistenza che un'esistenza di pensiero. Cosa deve allora significare l'*ergo*? Qui non c'è alcuna conclusione, perché la proposizione è una tautologia[352]. Una tautologia che indica il vuoto e la perdita del fondamento cioè il nulla.

In questo senso il pensiero moderno è rimasto indietro rispetto all'intero paganesimo: l'antico paganesimo, anche se non aveva raggiunto la libertà, la cercava e si muoveva soprattutto con l'opera dei filosofi «in direzione dello spirito» (*i Retning «til» Aand*) che fu poi rivelato dal Cristianesimo, mentre il pensiero moderno ha fatto l'operazione inversa cioè di annientare e mistificare la concezione cristiana in direzione di «abbandonare lo spirito» (*Retning «fra» Aand*). L'essenza perciò dell'epoca moderna è la «mancanza di spirito» (*Aandlosheden*) come perdita e mistificazione ad un tempo: «Nella mancanza di spiritualità non c'e alcuna angoscia; essa è troppo felice e contenta e troppo priva di spirito. Ma questa è una ragione molto triste; e qui è il punto in cui il paganesimo si distingue dalla mancanza di spiritualità; quello è determinato come rivolto verso lo spirito, questa invece come allontanantesi dallo spirito. Perciò il paganesimo, se si vuole dire così, è assenza dello spirito, ciò ch'è molto differente dalla mancanza di spiritualità. Sotto questo rispetto il paganesimo è di gran lunga da preferire. La mancanza di spiritualità è il ristagno dello spirito e la caricatura dell'idealità»[353]. Kierkegaard aveva davanti, nella cultura ufficiale, la dominante filosofia hegeliana che pretendeva di aver realizzato e fatto progredire il Cristianesimo con la speculazione.

Ma il *cogito* moderno è impotente a raggiungere la realtà per una ragione ben precisa, perché esso pretende di raggiungere la certezza attraverso il dubbio: se il pensare è anzitutto dubitare, allora mai l'affermazione del dubbio va compresa qetikwj e quindi il dubbio non riesce mai a superare se stesso perché il dubbio deve abbandonare ogni certezza per poter dubitare: «Se io voglio continuare a dubitare, non faccio per tutta l'eternità un passo avanti, perché il dubbio continua per l'appunto a rivelare la falsità di quella certezza. Se per un solo momento io mantengo la certezza come certezza, allora per quel momento bisogna ch'io abbandoni il dubbio. Ma allora non è il dubbio che si abolisce da sé, ma io che cesso di dubitare»[354]. Perciò il dubbio, da cui prende l'avvio il pensiero moderno, è un falso passo, un'illusione ed un regresso rispetto al pensiero classico, come si legge in un testo preparatorio agli scritti pseudonimi: «È un punto di partenza positivo per la filosofia, quando Aristotele dice che la filosofia comincia con la meraviglia, e non come ai nostri tempi con il dubbio. In generale il mondo deve ancora imparare che non giova cominciare con il negativo, e la ragione per cui fino ad ora il metodo è riuscito, è perché non ci si è mai dati del tutto al negativo, e così non si è mai fatto sul serio ciò che si è detto di fare. Il loro dubbio è una civetteria»[355]. Si

tratta che il dubbio, se deve valere per il primo passo come fondamento, deve poi ripresentarsi e farsi valere ad ogni passo. In altre parole, una volta che l'essenza della coscienza è la negatività, il negativo deve prendere il sopravvento e la coscienza non potrà attuarsi che come negazione del particolare senza trascendere il finito dei singoli atti di negazione del finito (immediato). Non a caso lo stesso Heidegger esce nell'espressione sorprendente, ma coerente, la quale fa a suo modo (fenomenologico trascendentale) il bilancio di tre secoli di pensiero moderno, cioè che «l'essere stesso nell'essenza è finito»[356]. Se infatti il presentarsi dell'essere è l'attuarsi della coscienza (Cartesio), e se la coscienza si attua di volta in volta mediante la negazione del finito (Spinoza, Hegel), Heidegger si trova perfettamente allineato con Hegel ch'egli cita ed approva espressamente: «Il nulla non rimane l'opposto indeterminato per l'essente, ma si svela come appartenente all'essere dell'essente. – "Il puro essere ed il puro nulla è quindi la medesima cosa" (*Wissenschaft der Logik*, I Buch, W.W. III., p. 74). Questo principio di Hegel è giusto». E la spiegazione di Heidegger mostra insieme la sua fedeltà allo Hegel essenziale nella radicalizzazione del dubbio ossia del nulla, poiché ciò ch'è il dubbio sotto l'aspetto vuoto o meglio il nulla sotto l'aspetto oggettivo, in Heidegger diventa poi oggettività senza oggetto, perché la verità del *Dasein*, in Heidegger come in Hegel, si risolve in semplice comportamento (*Verhalten*, *Sein für*). Infatti egli spiega subito: «Essere e nulla si appartengono, ma non perché essi coincidono – visti secondo il concetto hegeliano del pensiero – nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché – come già si è visto – l'essere stesso nell'essenza è finito e si manifesta soltanto nell'essere dell'uomo (*Dasein*) che si è mantenuto fuori nel nulla»[357].

Nel recente commento allo scritto schellinghiano sulla libertà Heidegger riprende questa sua risoluzione radicale (ch'è anche per noi l'unica legittima) del *cogito* moderno con la quale egli caratterizza tutto il pensiero dialettico fino a Platone che afferma che «il non-essente è essente»: to mh o n – o n. Seguono le posizioni dell'idealismo tedesco: «L'essenza dell'esperienza è l'essenza dell'oggetto di esperienza» (Kant), «L'Io è il Non-Io cioè limitato dal Non-Io» (Fichte), «Io sono la cosa e la cosa e Io» (Hegel). E conclude: «Questi principi filosofici sono dialettici, ciò significa: l'essere che in essi è pensato, dev'essere insieme compreso con il non-essere. Ciò significa: l'essenza dell'essere è in sé finita» (*das Wesen des Seyns ist in sich endlich*). Di qui l'esigenza da parte dell'idealismo tedesco di ricorrere alla «intuizione intelligibile» come momento complementare della dialettica[358]. Ovviamente, tolto l'Assoluto metafisico dall'orizzonte del pensiero dell'essere, non resta che la presenza del finito come unica possibile attuazione di presenza della coscienza. In questo senso la «trascendenza» heideggeriana di «essere-nel-mondo» si presenta come la forma più radicale dell'immanenza nella guisa di «apertura» (*Offenheit*) – essenzialmente indeterminata, illimitata... – al finito. Per Kierkegaard invece il dubbio assoluto, l'«Io penso in generale» di Kant, l'Io-Io di Fichte, l'essere vuoto dell'immediatezza di Hegel[359] e perciò anche il *Sein selbst* di Heidegger... sono pure astrazioni, irrealtà inafferrabili.

Per Heidegger quindi, grazie al nulla che sottende il *Dasein*, la realtà è riportata di volta in volta alla possibilità (come «apertura»), così che libertà e necessità coincidono[360]. Definito infatti come indirizzato trascendentalmente al finito, il suo essere è questo disporsi o darsi in anticipo per un volgersi e rivolgersi di volta in volta. Il contesto heideggeriano è piuttosto ermetico, ma il suo significato è ormai ovvio e per noi importante: «Soltanto così, che questo pre-darsi già pre-dato ha in un che di aperto per un che da rivelare che da questo dispone, che lega qualsiasi rappresentare. Il darsi liberamente per una direzione obbligante è possibile soltanto come *essere-libero* per il manifestarsi di un (che di) aperto. Simile essere libero mostra l'essenza finora incompresa della libertà. Lo stare aperto del comportamento come interna possibilità attiva della esattezza, si fonda nella libertà. L'*essenza della verità è la libertà*»[361]. La verità dell'essere è il «lasciar(si) essere...» (*lassein-sein*) dell'essente.

Una siffatta considerazione può essere considerata la risoluzione della tensione fra volontarismo e intellettualismo che ha dominato l'Occidente così che uno neutralizza l'altro poiché lo penetra e l'assorbe nel superamento alla radice di ogni dualismo: «La libertà così intesa come il lasciarsi-essere dell'essente riempie e compie l'essenza della verità nel senso del disvelamento dell'essente». In questo senso, quello radicale, la verità non è più la proprietà formale di un giudizio – la pretesa «conformitas intellectus et rei» – ma è la proprietà dell'uomo che «si lascia essere» cioè «ec-siste» e così diventa storico. Affinché la verità-libertà attinga l'apertura radicale del disvelamento, il lasciarsi essere dell'essente è determinato come il suo comportarsi universale nel tutto: è così che il (manifestare del) lasciarsi essere è insieme in sé un nascondere ed Heidegger può dire che nella libertà ec-sistente si ottiene il nascondimento, essa è il nascondimento. In questo nascondimento si nasconde la possibilità del movimento ch'è l'aprirsi infinito del *Dasein* dell'uomo in quanto è a sua volta un ritornare (rivolgersi) e un dileguarsi ogni volta nel mistero (*Geheimnis*) del Tutto e questo rivela, conclude Heidegger, la natura positiva dell'errore e dell'errare (*Irrtum*, *Irre*) e la sua appartenenza alla verità: «Il nascondimento dell'essente nascosto nel tutto dispone (*waltet*) nel nascondimento di volta in volta dell'essente che diventa errore come oblio del nascondimento». L'errore è

come in Hegel nel prendere per verità l'evento singolo nel suo isolamento senza riferirsi al Tutto. Di qui l'ultima definizione della libertà-verità: «La libertà, compresa come la ec-sistenza in-sistente dell'esistenza (*Dasein*) è l'essenza della verità (nel senso di esattezza del porre-innanzi) solo per questo, poiché la libertà stessa procede all'essenza iniziale della verità, alla condotta del mistero nell'errore». L'errore è intrinseco (come esigenza del mistero nel Tutto) alla verità e costitutivo della possibilità della sua storicità e apertura illimitata. È questo anche il punto di arrivo del *cogito* nell'ultima sua purificazione come attuarsi puro dell'esistente al di là e al di qua di ogni dualismo ed opposizione.

III. *Le tappe della dissoluzione moderna della libertà e la ripresa kierkegaardiana*

La critica kierkegaardiana aggredisce il pensiero moderno nelle sue istanze fondamentali sotto l'aspetto sia morale come metafisico: procediamo in modo schematico.

1. *La filosofia moderna in generale, e quella hegeliana in particolare, manca dell'etica.* Si tratta che per Kierkegaard, come per Aristotele e S. Tommaso, la *destructio ethicae* va di pari passo nella filosofia moderna con la *destructio metaphysicae*, ch'è immanente al *cogito-volo*, la quale «libera» l'uomo da ogni rapporto di dipendenza dall'Assoluto e perciò da ogni legge e da ogni sanzione trascendente, fuori delle quali il «dovere» resta un'istanza formale vuota: «Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè, che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in *A* io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in *B* o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'Io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come *A* (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come *B* (colui che dev'essere legato), una volta che *A* e *B* sono il medesimo Io?»[362]. Senza trascendenza teologica non si dà nessun dovere assoluto perché non c'è nessuna legge universale: c'è solo la legge che l'uomo dà a se stesso[363]. La rivendicazione dell'assolutezza dell'ordine morale contro l'invasione del relativismo della storia costituisce il *leitmotiv* della contestazione d'immoralità che Kierkegaard fa al pensiero moderno: l'opposizione ostinata e sprezzante di Heidegger al richiamo del fondamento dell'Assoluto da parte del filosofo danese ne è la conferma. A questo si riferisce l'accusa di disonestà che Kierkegaard fa alla filosofia moderna in quanto ciò significa – si badi bene! – mancanza di *primitività*, di *originarietà*. Anch'egli vede come Heidegger, ma con movimento opposto, la solidarietà di etica (libertà) e verità. È la diagnosi ostinata del saggio citato: *La dialettica della comunicazione*.

L'errore del pensiero moderno è l'identificare il sapere col potere: «Cos'è in verità l'etica? Già, fin quando interrogo in questo modo, io pongo il problema dell'etica in modo non-etico come tutta la confusione dell'epoca moderna e allora io non la posso fermare. L'etica presuppone che ogni uomo conosca cos'è l'etica. E perché? Perché l'etica esige che ogni uomo in ogni momento la debba realizzare; allora egli anche la conosce. L'etica non comincia con l'ignoranza che dev'essere trasformata in sapere, ma comincia con un sapere ed esige un realizzare. Si tratta qui di essere assolutamente coerenti: basta una sola esitazione nella condotta, ed eccoci preda della confusione moderna»[364]. A questo punto Kierkegaard distingue due livelli o piani dell'etica, quello dell'etica naturale ossia dell'umano-generale dove ogni uomo sa naturalmente che cosa comporta l'etica e quello dell'etica cristiana dove «l'uomo come tale» non sa da sé che cosa comporta la religione, poiché il cristianesimo è una religione rivelata: qui allora «occorre una piccola comunicazione di sapere» – e per questo bastano la Bibbia e il Catechismo – ma poi ritorna la stessa situazione sull'istanza etica, cioè l'impiego di attuare nella propria vita il Vangelo come imitazione del Modello (Cristo). Di qui Kierkegaard coinvolge nella stessa denunzia (di solidarietà) la filosofia moderna amorale cioè indifferente alla distinzione fra il bene e il male e la Cristianità stabilita ch'è indifferente all'imitazione del Modello: «Finora si è educato il genere umano nel Cristianesimo come (se si trattasse di) in un sapere (il primo corso) e poi il secondo corso ancora come in un sapere» (p. 379). Quest'impegno per l'ideale è e costituisce per Kierkegaard il «raggiungere la realtà» (*at naae Virkeligheden*), ovvero l'essere nel «medio della realtà» (*Virkelighedens Medium*) ciò «a cui sia l'antichità come il Cristianesimo pensava e che praticavano: l'essere per la folla, il vivere e insegnare per le strade» (p. 387). Perciò «tutta la scienza moderna intorno all'etica, dal punto di vista etico, è una scappatoia. L'etica è stata soprattutto trascurata nella scienza moderna – ma specialmente manca qui del tutto un moralista esistente. La conseguenza è stata che alla fine ci si è completamente dimenticati di cos'è la verità e per colpire la serietà la si considera per stranezza, che porta all'autoconoscenza, strappa uno dalle illusioni; mentre ogni comunicazione del sapere è presa per serietà – e tuttavia ogni nuova comunicazione non fa che fornire nuovo incentivo per la malattia» (p. 367). Il *cardo*

quaestionis dell'eliminazione moderna dell'etica è di scambiare (e identificare) la comunicazione oggettiva (del sapere) con la comunicazione soggettiva (del potere = libertà).

2. *L'età moderna manca d'ingenuità, di primitività*: è questa una conseguenza e la denunzia insieme dell'errore precedente. Quando una vita si presenta all'inizio con molte premesse e poi si mette subito a combinarle in grovigli così imprevedibili ch'è impossibile parlarne, una simile vita è disonestà ed è in questo senso, precisa Kierkegaard, che si deve parlare di «una mancanza d'ingenuità dell'età moderna» (*den moderne Tids Mangel paa Naivitet*). Il segno di siffatta mancanza è nella pretesa della scienza moderna d'insegnarci ad abolire la categoria dell'individualità per sostituirla con quella della generazione: per dissipare una siffatta confusione l'unico rimedio è l'istanza etica, ma di etica appunto Hegel non s'intendeva affatto (p. 393). E, per quanto sappia, dell'esigenza etica e della stessa etica in generale nel nietzschiano Heidegger non è rimasto più neppure il nome.

Anche se sembra strano accusare di disonestà (mancanza di «primitività») un pensiero come quello di Hegel che si richiama sempre al fondamento (*Grund*) o come quello di Heidegger che pone a principio l'esigenza dell'origine (*Ursprung*) e del «ritorno al fondamento» (*Rückgang in den Grund*), il fatto è che dopo Hegel la perdita dell'etica diventa inevitabile e la disonestà ha libero corso «poiché egli scoprì il metodo storicizzante che abolì del tutto ogni primitività» (p. 394), quel metodo che ha portato Heidegger ad equiparare l'essere al tempo (*Sein und Zeit*) e ad eliminare l'eternità[365]: ecco allora sorgere dovunque ed imporsi come una marea inarrestabile «la stupidità, l'invidia, la sciatteria, l'odio, ecc.» (p. 396). La critica di Kierkegaard non colpisce quindi solo Hegel né si ferma al «sistema», come fraintende Heidegger, ma coglie il pensiero moderno alla sua radice denunziando la perdita di ogni valore etico e religioso, della dignità morale della persona e del suo rapporto a Dio. Il primitivo non consiste nella quantità ma nella qualità, non nell'oggettività ma nella soggettività: «Anch'io so quel che ogni persona colta sa sulla Cina, sulla filosofia orientale, greca e moderna da Cartesio a Hegel e sulla filosofia moderna tedesca da Kant a Fichte jr. Se ora volessi parlarne, avrei molte cose da dire» (p. 409). Il problema allora, incalza Kierkegaard contro Hegel e l'idealismo, non è di dissolvere l'individuo nel Soggetto impersonale; non è neppure, potrebbe dire contro Heidegger, di concepire e dissolvere l'uomo nella dimensione orizzontale del tempo. Questo accade in Hegel – come ha mostrato Kierkegaard – e si ripete in Heidegger – aggiungiamo noi – perché essi hanno svuotato all'inizio l'essere dell'ente riportandolo al nulla cioè riducendolo al puro pensare.

Approfondiamo un po' l'istanza kierkegaardiana della primitività, poiché si tratta di un punto capitale ch'è sfuggito per lo più agli interpreti. Chi è veramente primitivo non si preoccupa tanto della storia universale, della storia degli Stati..., quanto d'indagare cos'è l'uomo e di pensare che ci furono già prima altri uomini. Chi è più primitivo, continua Kierkegaard, non pensa tanto a sposare, quanto si sprofonderà forse nella riflessione su ciò che comporta nella realtà lo sposarsi, a tal punto che finirà per non sposarsi mai. Parimenti un uomo che non ha molta primitività, potrà forse riflettere sull'impiego ch'egli deve cercare: oppure se ha scelto una determinata carriera, p. es. quale nomina sceglierà, se nello Jutland, o a Fy o nella Capitale. Chi è più primitivo si sprofonderà forse nell'altra questione: se questo modo di esistenza è essenziale per l'uomo, a tal punto che non arriverà mai ad ottenere un impiego. Così chi è meno dotato di primitività probabilmente, costui è convinto ch'è una cosa evidente ch'egli è cristiano ed ora si occupa del problema di mettere in ordine la situazione ecclesiastica. Chi invece è più primitivo, costui si sprofonderà forse a tal punto nel problema se egli deve o non assumere il Cristianesimo, che non trova tempo per riformare la Chiesa (p. 409s.).

Questa è l'ultima istanza, la più importante e decisiva certamente, ma non la prima e l'unica come suppone Heidegger nella sua accusa soprariferita. Quest'istanza per un credente come Kierkegaard pone anche l'impegno più radicale della primitività. Ecco l'istanza ch'è insieme l'atto di accusa di disonestà dei tempi moderni: cioè la richiesta che pone il Vangelo ad ogni uomo dopo Cristo e la schermaglia degli uomini per esimersi ad ogni costo. Come andrebbero le cose, si chiede Kierkegaard, per colui che prendesse senz'altro sul serio il precetto del Cristianesimo di «cercare *prima di tutto* il Regno di Dio»? Forse che non verrebbe presto a trovarsi abbandonato e infinitamente distanziato da tutti gli altri! Perché gli altri, essi si arrangiano, ognuno prende la sua parte del finito, e prende probabilmente la *prima* parte; invece quel poveraccio di lumacone religioso, egli si sprofonda sempre più per afferrare il senso di quel «prima di tutto il Regno di Dio». Ed anche se egli non arriva al Regno di Dio, ciò avrà sempre per conseguenza che la sua vita sarà provata negli scrupoli della vita cristiana; perché presto, assai presto egli sarà deriso, vilipeso, schernito, sarà ridotto a un nulla – e si sarà del tutto certi sul serio di cercare *prima di tutto* il Regno di Dio – e privo di tutto, cioè senza attaccarsi a nulla di finito – e può essere sicuro se sul serio cerca prima di tutto il Regno di Dio. Allora questo cercare prima di tutto il Regno di Dio è in fondo la vera primitività. Ma come il malanno fondamentale dei tempi moderni è di trasformare tutto in oggettività, così la disgrazia fondamentale dei

tempi moderni è la mancanza di primitività da cui segue naturalmente che gli uomini in fondo non arrivano a porsi la questione primitiva. E in questo consiste ciò ch'io vorrei chiamare la *disonestà dei tempi moderni*. È innegabile che l'espediente più comodo e più sicuro è quello di attenersi alla tradizione, di fare come gli altri, di opinare, pensare, parlare come gli altri e, quanto prima tanto meglio, di attaccarsi agli scopi finiti. Ma la Provvidenza non è stata mai di questo parere. Ogni esistenza umana deve avere primitività. Ma l'esistenza primitiva contiene sempre una revisione del punto fondamentale. Questo si vede nel modo più chiaro in un genio primitivo. Qual è il significato di un genio primitivo? Non è tanto quello di portare qualcosa di assolutamente nuovo, perché in fondo non c'è nulla di nuovo sotto il sole, quanto quello di fare la revisione dell'umano generale, delle questioni fondamentali. Questo è, in un senso più profondo, onestà. E conclude risoluto: «È invece mancare completamente di primitività, e quindi del compito della revisione, prendere senz'altro tutto come usi e costumi dati, e dunque sottrarsi alla responsabilità per fare come gli altri: ecco la *disonestà*» (p. 411)[366]. Tale è perciò ogni pensiero impersonale ed ogni storicismo sia hegeliano, come marxista ed esistenzialista, perché hanno tolto la dialettica di «sapere» e «potere», di oggettività e soggettività, di intelletto e volontà, di necessità e libertà, di legge e coscienza, di esterno ed interno.

Heidegger ha inciampato male con Kierkegaard fin da *Sein und Zeit* (1927): egli sembra apprezzare solo il *Concetto dell'angoscia* (p. 190) che stravolge però a suo modo cioè strappandolo all'orizzonte teologico del peccato originale in cui Kierkegaard muove le sue analisi. Quanto invece al problema dell'esistenza (p. 235) Kierkegaard l'avrebbe afferrato soltanto sotto l'aspetto tradizionale, (*als existentielles*), mentre la problematica esistenziale (*die existentiale Problematik*: quella di Heidegger!) gli è così estranea ch'egli sotto l'aspetto ontologico è completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica com'è vista da lui. Perciò c'è molto più da imparare dai suoi scritti edificanti «che non da quelli teoretici» (p. 235). Si può subito chiedere anzitutto: perché Heidegger non si è allora rivolto agli *Opbyggelige Taler*, qui lodati? E poi, com'è che qui nel 1927 considera Kierkegaard completamente coperto dall'ombrellone di Hegel, mentre nel testo schellinghiano del 1971 lo accusa di non aver capito Hegel? Certo Heidegger condivide la ripugnanza di Hegel per l'edificante[367] e non può ammettere che Hegel possa essere compreso e tanto meno criticato fuori della terra tedesca. Ma andiamo avanti. L'asserzione citata di Heidegger è fitta di errori così manifesti che si possono spiegare solo con la sufficienza heideggeriana di considerare superato nella storia del pensiero tutto ciò che lo ha preceduto. Infatti la problematica kierkegaardiana dell'esistenza è direttamente in antitesi a quella di Hegel e all'interpretazione che Hegel dà del pensiero greco: – 1) infatti Kierkegaard mediante tutti gli pseudonimi e fin da *Aut-Aut* polemizza con i capisaldi dell'hegelismo, affermando la trascendenza metafisica dell'Assoluto come propria della religiosità *A* ed il valore primario della risoluzione o «scelta» religiosa in contrasto col *cogito* moderno e con la teoria del *Geist* assoluto hegeliano distruttiva della dignità dell'uomo come persona responsabile ossia del «Singolo davanti a Dio». – 2) Kierkegaard si è formato al pensiero greco («sono stato educato al pensiero dei Greci!») sia direttamente sui testi soprattutto di Platone e Aristotele, con la guida prima del Tennemann e poi specialmente di Trendelenburg[368], già collega di Hegel a Berlino e poi suo massimo critico: ogni mediocre conoscitore di Kierkegaard conosce bene tutto questo. – 3) Kierkegaard fin dal 1841 (*Tesi sull'ironia*) e soprattutto a partire dal 1843 ha preso per modello nella sfera umana naturale il «semplice saggio» ch'è Socrate in un senso diametralmente opposto a quello di Hegel anche se confessa di aver subito (nella tesi sull'ironia) il suo influsso. Più avanti Heidegger ripete la stessa critica anche per il concetto di «momento» in Kierkegaard, ma senza portare alcun riferimento testuale[369]. Egli afferma che «Kierkegaard ha visto in modo quanto mai penetrante il fenomeno del "momento" ma che non gli è riuscito (di dare) un'interpretazione esistenziale corrispondente». Egli, secondo Heidegger, rimane legato al concetto volgare di tempo e determina il «momento» con l'aiuto di «ora» ed «eternità». Quando Kierkegaard parla di «temporalità», egli significa l'«essere-nel-tempo dell'uomo. Il tempo come temporalità interiore conosce solo lo "ora", ma non un momento. Ma se questo è sperimentato esistenzialmente (*existenziell*), allora è presupposta una temporalità più originaria, anche se inesprimibile come esistenziale» (p. 338). Certo, quest'esistenziale di cui Heidegger si fa forte e con lui l'esistenzialismo ateo tedesco e francese, è quello che si fonda sull'apriori spazio-temporale di Kant, così da interpretare ormai la storicità hegeliana senza residui teologico-metafisici, come già un secolo prima aveva rivendicato il modesto ma onesto Feuerbach.

La dialettica di Heidegger resta perciò quantitativa, mera successione di finito a finito. La dialettica di Kierkegaard è qualitativa ossia del rapporto sempre aperto fra finito e Infinito, fra tempo ed eternità e perciò tensione reale di libertà fra vero e falso ed in ultima istanza fra bene e male dell'uomo reale, cioè storico ch'è il Singolo davanti a Dio. Della libertà come responsabilità morale, come principio di formazione della persona e fonte di speranza per trascendere la durezza della morte e l'ingiustizia del tempo in Heidegger non c'è traccia quasi meno ancora che in Feuerbach e Marx. Questi sono ancora e vogliono essere uomini vivi e cercare la comunicazione con uomini vivi: l'uomo di Heidegger è ridotto ad un *es* impersonale, ad un

soggetto incapace di dirsi io, ad una cosa che si «lascia essere». Heidegger ha reso impossibile, perché insignificante, il concetto stesso di libertà.

VII - LA FONDAZIONE METAFISICA DELLA LIBERTÀ DI SCELTA IN SØREN KIERKEGAARD

Esistenza, soggettività, libertà indicano tre momenti i quali, nelle riflessioni di Kierkegaard, s'intrecciano per operare e fondare una interpretazione dell'uomo come spirito concreto cioè esistente, situato in un preciso contesto metafisico e storico. La caratteristica della sua posizione è ch'egli ha penetrato a fondo l'alternativa dissolvente sulla libertà della speculazione moderna, che ha la sua formula nella libertà-necessità di Spinoza: è vero pertanto che il Singolo come soggetto particolare «diviene» e questo divenire costituisce la storia, ma il singolo particolare è semplice «modo» (Spinoza) o «parvenza» e «momento» (*Moment*: Hegel) della storia ch'è il Tutto in cui si dispiega la vita dello Spirito assoluto. Il determinismo formale, enunziato dal razionalismo illuministico (Spinoza-Leibniz-Wolff...), diventa nello storicismo idealistico determinismo reale. Schelling perciò nega espressamente la libertà secondo la concezione tradizionale poiché «mediante la libertà si viene ad affermare, accanto e fuori della potenza divina, una potenza per principio incondizionata la quale è impensabile secondo quei concetti. Come il sole nel firmamento estingue tutti gli altri splendori celesti, così e più ancora la potenza infinita elimina ogni altra potenza finita. La causalità infinita nella Una Essenza lascia a tutti gli altri solo una passività incondizionata»[370]. E Schelling precisa, come già san Tommaso[371] ma in una prospettiva diametralmente opposta, che la causalità di Dio (nell'atto libero) deve attingere ogni atto (finito) nella sua determinata singolarità come una continua rinnovata creazione: «Dire allora che Dio ritiri la sua onnipotenza affinché l'uomo possa operare ossia che egli (Dio) conceda la libertà, questo non spiega nulla: se Dio ritirasse per un istante la sua potenza, l'uomo allora cesserebbe di essere»[372]. Heidegger nel suo commento allo scritto di Schelling rileva che la libertà dell'uomo come libertà (*als Freiheit*) si può dire anche una «incondizionatezza condizionata» (*bedingte Unbedingtheit*), una «indipendenza dipendente» (*abhängige Unabhängigkeit*) nel senso di una «assolutezza derivata» (*derivierte Absolutheit*) ch'è la formula di Schelling. Heidegger osserva insieme che (per Schelling) la libertà è solidale col «sistema» e viceversa; la libertà richiede perciò il panteismo, il panteismo richiede necessariamente la libertà. Qui certamente libertà è essenzialmente l'appartenenza necessaria e non ha più il significato di «libertà di scelta»[373]. Heidegger infatti subito osserva che il primo passo della filosofia è il superamento del pensiero comune: la filosofia rimane un continuo attacco contro il sano senso comune. Non c'è filosofia fin quando non si supera la «immaturità» (*Unmündigkeit*) e insufficienza (*Unzulänglichkeit*) del senso comune. Ma quest'affermazione vale tanto quanto la concezione che la filosofia è e debba essere necessariamente «sistema»: ciò che Heidegger stesso esprime più radicalmente riducendo la verità dell'essere all'«apertura» nella presenza dell'essere. A sua volta perciò la concezione di Heidegger ricade nell'identità (apparentemente!) opposta ch'è quella della coincidenza dell'essere (del *Dasein*) con l'apparire. Così la libertà si pone direttamente o meglio radicalmente nella linea ontico-ontologica: essa ripete, ma a rovescio, l'identità dei trascendentali della metafisica classica. Qui è l'ente che fonda l'*unum*, il *verum*, il *bonum*..., in Heidegger è il plesso del *verum* ridotto a comportamento esistenziale (*Verhalten*) che esprime la libertà in quanto è la realizzazione ormai dell'identità lineare cioè orizzontale di atto e oggetto, sfrondata dall'elevazione (contraddittoria?) a sistema dell'essere dell'Assoluto ch'è propria di Schelling e Hegel. In termini formali: nel pensiero moderno si ha un processo progressivo di radicalizzazione della libertà: in una prima fase col razionalismo il volere s'identifica col conoscere e di conseguenza il volere con l'agire e l'agire con la libertà ch'è in sé l'agire assoluto dell'Assoluto, un processo che ha il suo primo culmine nel panteismo di Spinoza e nell'ottimismo di Leibniz; una seconda fase s'inizia con Kant e si compie con l'idealismo trascendentale secondo il quale l'attività dell'Assoluto è intrinsecamente infinita e immanente nella storia umana; in una terza fase, che si può far cominciare con Feuerbach e culminare con Heidegger, la libertà (come l'essere dell'essente) è intrinsecamente finita nell'essenza e tutta immanente nell'uomo storico, sia quanto a forma come a contenuto. Nel pensiero moderno c'è allora un doppio capovolgimento della libertà: prima (fino ad Hegel) il capovolgimento dell'identificazione della libertà con la necessità della Vita (dell'Assoluto), poi il capovolgimento di Heidegger ch'è l'identificazione della libertà con il presentarsi finito dell'essere dell'essente nell'apertura infinita ch'è la libertà come *Existenz*, cioè l'incondizionato «lasciar essere» l'essere dell'essente. Qui la *libertas indifferentiae* non è più il *terminus a quo* della Scolastica essenzialistica, che però manteneva un rapporto estrinseco a Dio, ma anche *terminus ad quem*: così è tolta completamente la

libertà in senso morale come libertà di scelta nel senso di una libertà che realizza decisioni grazie alle quali il singolo è responsabile davanti ad una distinzione assoluta di vero e falso, di bene e male. Allora mentre in Hegel il falso e il male sono ridotti a momenti dialettici, dopo Feuerbach e in Heidegger il falso e il male si dissolvono nel semplice «non-presente». La formula è: «La Ec-sistenza radicata nella verità come libertà è la ec-posizione nel non-nascondimento dell'essente come tale»[374]. Ovviamente l'accostamento di Heidegger a Feuerbach non si riferisce ai rispettivi sistemi ma alla comune derivazione da Hegel e dall'idealismo e con il comune traguardo della finitezza dell'essere. La decapitazione dell'essere da infinito a finito è fatta in ambedue, benché non allo stesso modo, mediante la reduplicazione ossia fondazione radicale dell'essere a livello antropologico. Soltanto che Feuerbach si ferma ancora alla dialettica (io-tu, amore coniugale), mentre Heidegger trapassa nell'indifferente *lassen-sein*, nello *es gibt*[375], nell'*Ereignis* o evento puro. Compito della libertà così intesa, cioè come il lasciar-essere dell'essente, è di compiere ed eseguire l'essenza della verità nel senso di disvelamento dell'essente... mediante il quale si mostra una aperità[376]. L'essere della libertà allora è tutto nel comportamento di lasciar-essere. Ormai la verità, una volta ch'è tolto il fondamento dell'essere (e quindi l'Assoluto), non si fonda che sull'essente nel suo mostrarsi come un Tutto. Di qui la conclusione: «L'essenza della verità si svela come libertà (e) questa è il lasciar-essere ec-sistente disvelante dell'essente»[377]. Perciò la libertà è il fondamento della trascendenza: ma la trascendenza a sua volta è l'apertura dell'uomo (*Dasein*) al mondo il quale, si badi bene, è l'essere come il Tutto ossia la totalità dell'orizzonte umano[378]. È il semplice lasciarsi essere che si rapporta (e si può dire: deriva, coincide...) con l'essere puro, vuoto... (*reines*, *leeres Sein*) di Hegel: questa libertà è perciò la negazione stessa di ogni qualità, è l'essere asettico, sterilizzato... del semplice farsi presente di una presenza così che scelta (*Wahl*) e apertura (*Offenheit*), come essere e volere, coincidono. Il comportamento verso l'essere è la verità dell'esistente così che tanto la verità di tale comportamento – cioè lo stare aperto – è la libertà e la libertà di questo comportamento è la verità[379]. In questo senso Heidegger è d'accordo con Hegel che la libertà non è una «proprietà» (*Eigenschaft*) dell'uomo ma che essa è l'essenza stessa dell'uomo: è infatti la sua coscienza in atto, la quale costituisce di volta in volta la verità come libertà. Heidegger può perciò fare a meno di tutta la terminologia della metafisica e della morale tradizionale.

Invece per Kierkegaard la libertà esistenziale non si rapporta al finito nel tempo, come in Heidegger, perché l'uomo nella vita del tempo, ch'è tempo di prova della libertà, si rapporta all'eternità ed aspira all'Infinito. Così mentre la coscienza hegeliana è solo apparentemente oggettiva e svanisce nella storia universale e mentre il *Dasein* heideggeriano non è mai né può essere soggettivo perché essenzialmente gettato nel mondo..., l'uomo di Kierkegaard si muove dal plesso oggettivo iniziale, quello di trovarsi a vivere in una precisa e qualificata situazione storica, per «diventare» sempre più soggettivo nel senso di «decidere» di stabilirsi nel fondamento che si attua come rapporto libero all'Assoluto sussistente. Come Schelling, anche Kierkegaard concepisce l'io e la libertà come «un'indipendenza derivata» ma non nel senso dell'assorbimento panteistico spinoziano il quale sostituisce rapporto a rapporto e perde perciò la libertà del Singolo e con essa l'io personale. Infatti l'idealismo concepisce il rapporto fra l'io (individuale) e l'Assoluto come un semplice rapporto fra particolare e universale riducendo l'io dell'uomo a semplice momento così da trasferire la realtà – e con ciò la verità e la libertà... – nell'universale ch'è il genere umano... Così prima si pone il rapporto del particolare all'universale, dell'io singolo all'Assoluto, ma poi riducendo l'io singolo a fenomeno si toglie quest'io e con esso il rapporto che lo contiene. L'idealismo proclama così l'Io assoluto, lo Spirito assoluto, l'Idea assoluta, la Libertà come necessità assoluta... come l'unica realtà consistente ch'è la Totalità dei rapporti come «sistema» (il panteismo di Schelling rilevato dallo stesso Heidegger): ma non sono però effettivamente rapporti poiché uno solo dei membri (l'Assoluto) è reale, vero, libero... Kierkegaard osserva che per l'idealismo sia filosofico come teologico (Hegel, Schleiermacher) tutto è fermo sull'Assoluto, tutto è fermo *in esse* e manca il divenire cioè la libertà[380]. Così la storia universale manca di soggetto e parlare dell'io universale non ha senso, è una contraddizione.

Per Kierkegaard invece l'io si costituisce come un doppio rapporto dentro un rapporto, perciò l'io è principio come un rapporto derivato, quindi l'io non è una «unità», come per l'idealismo, ma una sintesi ch'è un rapporto fra due principi[381]: finito e Infinito, tempo ed Eternità, possibilità e necessità. Ma perché da questo rapporto sorga l'io come libertà ossia come spirito occorre che l'io nel duplice rapportarsi (al finito e all'infinito, al tempo e all'eternità, alla possibilità e alla necessità) non sfumi nell'uno o nell'altro dei termini ma ritorni in se stesso, che sia il terzo. Ma questo terzo, ch'è l'io del Singolo (come rapportarsi del rapporto), che ora si presenta libero come possibilità, è effettivamente libero se nel rapportarsi a se stesso si attua non come rapporto a se stesso (Io = Io) cioè circolare ma che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero ossia riflettendosi infinitamente nel rapporto con la Potenza che l'ha posto cioè scegliendo Dio. Anche per Kierkegaard l'io è libertà, ma opera in quanto egli si riflette nell'Assoluto e questo riflettersi è riferire se stessi, l'oggetto della scelta e la scelta stessa, a Dio. L'io è libero non perché si trasferisce e si annienta

nell'Infinito, neppure perché si lascia essere (cioè trascinare all'infinito) nel finito, ma perché si erge come affermazione di capacità di scegliere l'Assoluto. L'io allora è libero in quanto precisamente «... mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»[382]. La libertà si costituisce perciò mediante il rapportarsi dell'io a Dio: l'io non si potrebbe porre come rapporto, non potrebbe porre nessun rapporto, se non in quanto è stato già posto da un Altro. Che sia l'io a porre se stesso originariamente, nel senso dell'autoctisi dell'idealismo, è un'espressione senza senso. Questo nonsenso è per Kierkegaard l'essenza della speculazione moderna del *cogito-volo*..., un nonsenso che si è radicalizzato con l'espulsione coerente dell'Assoluto come Principio nell'ateismo strutturale della filosofia contemporanea.

1. *Possibilità-realtà come categorie del divenire.* Kierkegaard, rifacendosi espressamente ad Aristotele, intende la «possibilità» nel senso formale di indeterminatezza ed insieme nel senso reale di capacità (dunamij), mentre la realtà è essere e trovarsi in atto (energeia). Si deve dire che lo spirito, ossia l'io, attua la libertà come sintesi di opposti cioè di finito e infinito da parte della determinazione dell'oggetto, di possibilità e necessità da parte della determinazione del soggetto[383]. Prima della scelta l'io è solo kata dunamin cioè è tanto finito quanto infinito, tanto possibile quanto necessario, cioè non lo è ancora ma lo deve diventare.

La costituzione in atto della libertà è nella sintesi, la sua perdita nella separazione di ciascuno dei termini della sintesi. Si perde la concretezza dell'io e la libertà non solo legandosi (scegliendo) al finito ch'è principio di limitazione, ma anche disperdendosi nell'infinito fantastico[384]: un tale infinito è p. es. l'umanità *in abstracto* che porta ad una sentimentalità astratta e diffusa, fantastica appunto, o ad una conoscenza astratta cioè fantastica anch'essa perché mai si fissa nel compito. In questa scissione dell'io si può dire che la possibilità non è più possibilità ma il vuoto e la realtà è anch'essa resa impossibile poiché non solo non è accaduto nulla, ma neppure nulla può accadere: perché accada qualcosa ovvero affinché si attui la libertà occorre che l'io si ricostituisca come sintesi e diventi concreto e questo costituisce il passaggio dalla possibilità alla realtà. Si deve dire allora che la realtà è pertanto l'unità di possibilità e necessità e non, come afferma la filosofia moderna, che la necessità sia l'unità di possibilità e realtà. In questa formula la possibilità è concepita a pari con la realtà ed essa impedisce allora all'io di «raggiungere la realtà». Così l'io si smarrisce o nella forma del desiderio vago e dell'aspirazione vuota o nella forma malinconico-fantastica di timore, dell'angoscia, della speranza a vuoto... – di qui la disperazione ch'è la malattia dell'uomo moderno. Essa è doppia: o di mancare del finito scegliendo l'infinito fantastico (fatalismo...) o di mancare dell'Infinito scegliendo il finito (determinismo di tutte le forme).

Ora in ambedue le forme all'io viene a mancare la possibilità o perché tutto è diventato necessario o perché tutto è diventato trivialità... e tutto si esaurisce nel probabile. La possibilità di cui si parla non è ovviamente quella della logica astratta (la mancanza di contraddizione fra i concetti), ma quella metafisica della divina onnipotenza perché a Dio tutto è possibile: così occorre entrare in rapporto con Dio e allora chi entra in rapporto con Dio sa che a Dio tutto è possibile. È questo il «divenire» della realtà dell'io (libertà): così chi non ha Dio, non ha neanche un io, non ha libertà per costituire il proprio io e non ha libertà perché gli manca la possibilità mancandogli Dio: «Come infatti tutto è possibile per l'onnipotenza di Dio, allora l'esistenza di Dio, ammettere Dio, è ammettere che tutto è possibile» nel campo dello spirito, è perciò costituire l'io come spirito perché l'io è spirito quand'è libero e l'io si costituisce in libertà quando si rapporta nel rapporto ossia quando nella scelta l'io si rapporta a Dio ch'è il Principio che l'ha posto (creato). Non è perciò un io meramente umano, ma Kierkegaard lo chiama «l'io teologico» (*det theologiske Selv*) in quanto ha preso per sua misura Dio: «È l'io di fronte a Dio. E che realtà infinita non acquista l'io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio, diventando un io umano, la cui misura è Dio!»[385].

Il passaggio dalla possibilità alla realtà è perciò il movimento che costituisce il divenire o attuarsi della libertà e questo è il processo, anzi per Kierkegaard è il carattere fondamentale dello spirito. La filosofia fino ad Hegel ha pensato il reale *sub specie aeterni*, ma nell'eternità tutto è e niente diviene, scompare ogni *aut-aut* ed ogni dovere è possibilità di scelta, cioè per la libertà non c'è alcun futuro, è togliere la differenza fra pensare ed essere ossia fra pensare ed esistere nella realtà ossia fra il pensare e l'impegnarsi nella scelta: è togliere alla radice, diremmo oggi, la scelta fra l'impegno e il disimpegno oppure – come dice Kierkegaard – fra il pensiero e l'azione, fra la quiete e il rischio. Insieme la possibilità ha un significato reale, quello appunto di capacità di scelta ch'è il poter agire come esige l'esistenza[386]. Quando perciò Spinoza afferma che «essentia involvit existentiam», e quando Hegel fa entrare l'esistenza nella logica, essi intaccano e negano il principio stesso di contraddizione e quindi l'opposizione di vero e falso e di conseguenza quella tra il male e il bene. La tesi in particolare di Jo. Climacus è perciò che la «realtà» non si lascia comprendere. Infatti comprendere è risolvere la realtà in possibilità: ma allora è impossibile comprenderla, perché comprenderla è trasformarla in possibilità, quindi non mantenerla come realtà. Rispetto alla realtà, il comprendere è un

regresso, è un passo indietro, non un progresso. Non però nel senso che la «realtà» sia senza concetto: il concetto che si trova quando la si comprende, risolvendola in possibilità, è anche nella realtà. Ma nella realtà vi è un di più – cioè il fatto che esso concetto è realtà. Il passaggio dalla possibilità alla realtà è un progresso (eccetto per quel che riguarda il male): quello dalla realtà alla possibilità un regresso.

Perciò «essere nella realtà» significa decidersi davanti a Dio, scegliere, portarsi là dove il mare misura 70.000 cubiti di profondità; più precisamente è esistere in quel che si crede, costi quel che costi fosse anche la morte. Questo è «raggiungere la realtà» (*at naae Virkeligheden*), è l'unico autentico riportarsi al fondamento sia in quanto, come si è visto, si attinge il senso primitivo e originario dell'esistere, sia perché si affronta direttamente quel che si crede il pericolo più grande. Il pensiero moderno riporta la realtà e la libertà alla possibilità. Fin quando però io mi limito a pensare, mi confino nella possibilità, resto immutato e mi servo della fantasia: invece quando la cosa diventa realtà, sono io che mi devo cambiare perché devo scegliere e pensare alla mia salvezza[387]. Il momento cruciale è perciò il «diventare» che in danese (*Tilblivelse*) significa l'entrare (*til-blive*) dell'evento (umano) nel tempo mediante la libertà: qui c'è il nodo allora di tutte le categorie esistenziali implicate nella scelta e la denunzia dell'aberrazione insanabile del pensiero moderno sia nelle correnti che affermano l'Assoluto ma in cui assorbono il singolo (Spinoza, razionalismo, idealismo metafisico...), come nelle correnti posthegeliane che affermano il concreto (empirismo, nominalismo...) ma dissolvono il singolo nel fattuale, perché negano l'Assoluto. In ambedue le correnti ciò che va perduto è soprattutto la «consistenza» dell'uomo reale che viene posto fuori di se stesso trasferito ad altro da sé e tolto dalla propria radice: è questa la disperazione dell'uomo moderno. Kierkegaard esprime questa dialettica dei due momenti o aspetti della possibilità con la duplice formula: «La possibilità più alta della realtà. La realtà più alta della possibilità»[388] – la prima caratterizza l'apertura illimitata della libertà ossia la sua capacità di avere a disposizione sempre la possibilità di scelta, la seconda afferma l'essere in atto cioè l'attuarsi della libertà la quale pertanto *può* vincere la dispersione nel finito ch'è la disperazione.

2. *Il* «*Singolo*» (*det Enkelte*), *ch'è l'io come spirito*, *come soggetto di libertà*. Si tratta della verità ovvia che esistente è solo l'individuo singolo, non il genere ch'è un astratto: anche questo principio Kierkegaard dice di averlo attinto dal pensiero classico e soprattutto da Aristotele secondo il quale esistono in natura soltanto gli individui, ed i generi e le specie soltanto in quanto realizzati negli individui. Il pensiero moderno invece si è caratterizzato come la rimozione progressiva del Singolo, e perciò della persona, a vantaggio dell'universale astratto sia in forma di sostanza immobile, sia come umanità storica abbandonata alle vicende del tempo: perciò Kierkegaard al Singolo contrappone la massa, la folla, il pubblico... che sono le categorie dell'inautentico, del disimpegno e dell'irresponsabilità quale sperimentò egli stesso nella sconcia gazzarra del *Corsaro* e prima di lui provarono Socrate, Cristo e tutti gli eminenti. Un testo maturo del *Diario* ci mostra che la categoria del Singolo penetra la tematica di tutti gli Pseudonimi: «L'affare del "Singolo" è trattato in ciascuno degli "Scritti pseudonimi". – Sì, senza dubbio, e anche in questo modo: il far girare gli pseudonimi attorno a questi temi definisce cos'è il generale, il Singolo, il Singolo particolare (l'eccezione), e designando il Singolo particolare nel suo soffrire e nella sua straordinarietà. Così l'Assessore in *Aut-Aut* pose il problema della situazione eccezionale del celibato. Poi vennero *Timore e Tremore*, *La Ripresa*, *l'Esperimento psicologico*: nuovi commenti alla categoria del Singolo. Inoltre gli stessi pseudonimi presi come libri, in rapporto al pubblico dei lettori, fanno valere la medesima categoria del Singolo»[389]. Ed ora il commento polemico soprattutto (è ovvio) contro l'hegelismo: «L'errore [di Hegel] sta principalmente in questo: che l'universale, in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il Singolo diviene la verità, se è assunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale, cioè il Singolo considerato nel suo rapporto a Dio». Segue la deplorazione: «Quante volte non ho scritto che Hegel fa in fondo degli uomini, come il paganesimo, un genere animale dotato di ragione. Perché in un genere animale vale sempre il principio: il Singolo è inferiore al genere. Il genere umano invece ha la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato ad immagine di Dio [*Gen* 1,27], che il Singolo è più alto del genere»[390]. Si tratta secondo Kierkegaard che nei regni inferiori della natura gli individui sono semplici «copie», perché non hanno un'affinità con Dio e non possono realizzare con la scelta un diretto rapporto a Dio, perciò ciascuno è inferiore al genere. Il «Singolo» umano invece è più del genere perché (come spirito) egli è tutto il genere e nello stesso tempo l'individuazione: perciò nella vita eterna il genere (e la generazione) sparirà.

Questo concetto fondamentale di «quel Singolo» (*hiin Enkelte*) è preso in particolare esame nel *Punto di vista della mia attività di scrittore* quasi in forma di testamento spirituale ove K. lo chiama la «mia categoria» grazie alla quale egli ha potuto lottare contro il «tempo» e realizzare l'assoluta eguaglianza fra gli uomini ossia come singoli davanti a Dio e come ciascuno impegnato – ossia in grado d'impegnarsi – per «diventare» spirito mediante la scelta dell'Assoluto. Ed è sul fondamento di questa categoria del «Singolo»

(davanti a Dio) che si fonda il rapporto (di comunicazione) all'altro e perciò la categoria del «prossimo» e con essa il dovere, ch'è insieme timor di Dio, di «amare il prossimo» (*at elske Naesten*) come se stesso[391]. Per Kierkegaard allora non è possibile un rapporto all'altro che non passi attraverso il rapporto a Dio ossia che non si fondi in Dio: è qui che la formula oggettiva della libertà come decisione e scelta si salda con quella oggettiva del rapportarsi al fondamento in quanto precisamente – secondo la formula già indicata della *Malattia mortale* – l'io si costituisce in atto solo come rapporto e precisamente come il rapportarsi del rapporto al Principio che l'ha posto. In questo senso, come subito vedremo, la libertà nella prospettiva kierkegaardiana assume una tensione dialettica infinita ch'è agli antipodi sia del collettivismo (scientista, sociologistico-marxista) come dell'individualismo (liberaloide, anarchico, esistenzialistico...).

3. *L'Assoluto come «fondamento» della libertà.* L'Assoluto come lo concepisce il pensiero moderno, immanente al mondo ed alla storia, è per Kierkegaard un semplice «superlativo umano» ossia una amplificazione della fantasia confinata alla sfera estetica, riferita al mondo e all'uomo che pensa e vuole soltanto mediante il pensare e volere dell'uomo: perciò una caricatura dell'Assoluto che la filosofia posteriore ha dovuto per coerenza eliminare. Se Dio pertanto è legato al mondo, tanto più lo è l'uomo e non fa meraviglia che il pensiero moderno abbia concepito (dissolto) la libertà come sintesi dialettica di «casualità» e «necessità».

Il procedere di Kierkegaard anche su questo punto è esattamente l'opposto del pensiero moderno: esso è di un'estrema semplicità, ma è proprio questo che costituisce la sua ardua originalità. L'originalità è nel-l'elevazione assoluta dell'Assoluto ossia nell'affermazione della sua radicale distinzione o trascendenza metafisica non solo dal mondo materiale, ma anche da quello dell'uomo e di ogni spirito finito. Tale trascendenza metafisica infatti ch'era ovvia per la filosofia e teologia dell'Occidente qui si approfondisce nella riflessione esistenziale che qui è nuova e originalissima perché «supera» (per la prima volta?!) il rapporto di dipendenza nella forma di semplice causa efficiente estrinseca e si configura nel rapporto di causa immanente intensiva, di causa cioè non condizionante ma costituente ossia – per dire con un'espressione assai vicina a Kierkegaard – di Onnipotenza fondante ch'è libertà liberante. A questo riguardo c'è un testo di eccezionale vigore speculativo nel *Diario* del 1846, quindi pressoché contemporaneo del suo più elaborato scritto teoretico ch'è la *Postilla*[392]. Lo dividiamo per comodità in tre momenti: tema e tesi, la dimostrazione, l'epilogo. L'argomento del testo è il tema essenziale di ogni «teodicea» che ha tormentato e affaticato la riflessione umana nella lotta della libertà contro il male. Rileggiamo ora l'intero testo sopra indicato.

Tema: «Tutta la questione del rapporto fra la onnipotenza e la bontà di Dio e il male (invece della distinzione che Dio opera il bene e soltanto permette il male) può forse essere risolta del tutto alla semplice nel modo seguente»[393]. La parentesi qui è significativa e per nulla sibillina. Certamente Kierkegaard sa e ammette che la creatura riceve ogni bene da Dio, quindi anche la libertà con tutti i suoi frutti. Inoltre, egli non ha cessato di riferire il male (morale) alla decisione della volontà dell'uomo: di qui la sua insistenza (specialmente nei *Papirer*) circa il potenziamento della libertà mediante l'educazione (*Opdragelse*) del carattere. La tesi qui suggerita è perciò che l'uomo è, nel suo ordine, il principio attivo e quindi responsabile nell'uso della propria libertà. Questa tesi è dimostrata con assoluto rigore metafisico, non a partire dall'analisi psicologica dell'uomo ma dall'essere profondo di Dio stesso: è perché Dio è Dio, perché Dio è l'Assoluto e l'onnipotente in sé e per sé, ch'egli può creare altri esseri liberi, così che proprio per via dell'onnipotenza creativa egli li pone nella completa indipendenza della libertà d'agire.

Tesi: *L'onnipotenza di Dio fondamento della libertà dell'uomo.* – «La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare per esso, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la de-terminazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente».

Il nerbo dell'enunciazione è nella corrispondenza fra l'onnipotenza e la trascendenza di Dio da una parte e l'indipendenza e la responsabilità dell'uomo dall'altra. San Tommaso[394], con una terminologia più tecnica, esprime lo stesso principio quando afferma che Dio, in quanto Causa prima e totale dell'essere e dell'agire, non può avere col mondo e con l'uomo una relazione reale ma soltanto di ragione[395]; è la creatura soltanto che ha una relazione reale (di dipendenza) da Dio. Ora Kierkegaard richiama proprio questo principio mediante un'ardita analisi trascendentale della dialettica della «potenza» nella doppia tensione di finito-

Infinito e di finito-finito: quella come autentica, questa inautentica e ambigua o che tende di per sé a porsi nell'ambiguità.

Dimostrazione: *La potenza finita limita*, *la Potenza infinita invece fonda la libertà creata.*

a) La potenza finita, poiché qui il «dono» non può essere mai totale e il darsi totalmente disinteressato, limita la libertà creata: «Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro uomo; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'Onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'Onnipotenza sempre riprende se stessa»[396]. Questo tipo di dimostrazione potrebbe essere detto sia ontico-trascendentale, come metafisico-esistenziale: è preso infatti dalla finitezza non come puro limite ma come limitante e quindi come caduta metafisica che si verifica in ogni rapporto di libertà nell'ambito delle coscienze finite. Di qui, diciamolo subito, l'impossibilità di una comunicazione autentica nell'ambito dei soggetti finiti che sia ristretta alla sfera del finito e non rapportata all'Infinito ossia che non sia una scelta «davanti a Dio» (*for Gud*).

b) Solo l'Onnipotenza divina è il fondamento della libertà creata: qui il comunicare è dono puro, completamente disinteressato. «L'Onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui essa si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più importante di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'Onnipotenza)».

c) L'Onnipotenza divina è la garanzia dell'indipendenza dell'attuarsi della libertà: «Quindi l'Onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò che è creato goda dell'indipendenza. È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza, pensare che essa cresca in proporzione della capacità di costringere e rendere dipendenti. No, allora comprese meglio Socrate che l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi. Ma nel rapporto fra uomo e uomo ciò non è possibile (sebbene sia sempre necessario accentuare che questa è la cosa più alta), poiché ciò costituisce una prerogativa dell'onnipotenza. Perciò se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura "materia"), Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'Onnipotenza può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente».

Conclusione: *Solo la dipendenza totale da Dio*, *fondata sulla comunicazione d'amore della creazione*, *rende possibile la libertà dell'uomo.*

È la dialettica del passaggio al limite, poiché nel rapporto del finito all'Infinito le cose stanno all'inverso del rapporto fra finito e finito: «Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti»[397]. Fin qui il nostro testo.

Ciò che Kierkegaard vuol suggerire è ancora altrettanto nuovo quanto fondamentale, cioè primitivo e originario. Nella speculazione moderna Dio è soggetto alla metamorfosi di trovarsi sempre più implicato nel mondo, come Sostanza unica, come il Tutto e l'Intero, come Volontà universale... così che Dio non è più Dio ma la Realtà (come Intelletto, Ragione, Volontà... *del* e *nel* mondo), mentre la creatura ed i cosiddetti spiriti finiti sono i momenti transeunti e contingenti della presenza attuosa di tale Principio tutt'abbracciante (*das Allumfassende*: Hegel). Il pensare primitivo e originario considera invece questa implicazione come una mistificazione dell'onnipotenza di Dio per togliere l'etica alla sua prima radice. È appunto disonestà[398]. L'Assoluto per Kierkegaard non assorbe in sé, ma fonda e distingue da sé la libertà dell'uomo. Egli è l'Essere «senza predicati» nel senso di Parmenide, «l'essere per essenza», nella formula parmenideo-neoplatonica di san Tommaso, che Kierkegaard con la tradizione patristica riporta alla Bibbia: «Jahvé dice: "Io sono Colui che sono" (*Es* 3,14). "Io sono", questa è la forma più alta dell'essere»[399].

L'aspetto profondo – cui l'esegesi della Kierkegaard-Renaissance filosofica e teologica è passata finora completamente sopra – è che Dio come Assoluto metafisico ha assicurato il valore assoluto della libertà solo al Singolo e mai al numero. Di qui la conclusione: «Più il numero è grande, e più si è distanti da Dio: il Singolo è colui che gli sta più vicino. Ma anche con lui, Dio si è assicurata la sua maestosità perché più il Singolo gli si avvicina, e più sentirà la sua distanza da Dio»[400]. Qui Kierkegaard presenta la versione metafisica del principio di Parmenide a fondamento della sua rivoluzione spirituale: se Dio è l'Assoluto, il rapporto dell'uomo a Dio dev'essere una scelta assoluta di obbedienza assoluta senza rivali. La conseguenza è, per il cristiano, che il peccato ha un rilievo assoluto. Così che la rinunzia al mondo non può essere che assoluta: la venuta storica di Cristo ed il cristianesimo costituiscono un evento assoluto che non passa ma impegna l'uomo in modo assoluto per la sua salvezza eterna (problema di Lessing). Invece l'uomo, disperdendosi nelle bagatelle della cultura, si è mosso in senso esattamente inverso «in direzione della razionalità, della razionalità finita. Ma questo progresso è in senso più profondo talmente ambiguo, ch'è un regresso, un vero regresso dall'Assoluto, dall'impressione dell'idea dell'Assoluto: ed è un progresso nel senso d'intendersela sempre più con ciò ch'è relativo e mediocre, con ciò che è "fino ad un certo punto". Così si vede anche facilmente che questo progresso è una caduta da ciò ch'è eterno» (IX A 149). Solo l'Assoluto tiene, nel fluire incessante delle cose e nella babele dei pensamenti degli uomini. Si assiste qui, nell'ultima evoluzione del pensiero di Kierkegaard rappresentata da questi ultimi Diari del 1854-55, quasi ad un *capovolgimento*: ossia mentre nel testo citato del 1846 si rivendica l'indipendenza che la creazione stessa della libertà dal nulla fonda nella creatura da parte dell'onnipotenza divina, ora si afferma che l'Assoluto lega a sé la libertà creata in modo assoluto. È un principio ovvio, altrimenti la struttura in sé dell'Assoluto e del rapporto dell'uomo all'Assoluto sarebbe lasciata in balìa dell'uomo e Dio sarebbe così detronizzato. Ma perché Dio è l'Assoluto, Egli esige dall'uomo che si metta con lui in un rapporto assoluto. Il testo infatti insiste: «L'Assoluto, lo "in-sé-e-per-sé": già, mostrami, se sbaglio, ma io dubito che ci sia un solo uomo che abbia la minima impressione di un essere simile o possa venirgli in mente di mettersi in relazione con un tale essere. Ciò che naturalmente uno non può fare se non coll'obbedire incondizionatamente, col voler annientarsi, per così dire; perché l'Assoluto è letale per l'essere relativo, e solo attraverso questa morte diventa vivificante»[401].

Questa è la «costrizione» (*Tvang*) radicale metafisica cioè oggettiva: essa non contrasta ma rivela e fonda quella che dev'essere per l'uomo l'estrema concentrazione della sua libertà di scelta dell'Assoluto[402]. In tutto questo si vede l'errore fondamentale di Kant di «pensare che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena». La ragione è molto semplice, legislatore e suddito non possono coincidere perché non possono coincidere giudice e reo e verrà così abolita ogni legge: «È impossibile che in *A* io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in *B* o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'Io e tocca a me legare me stesso, dove allora come *A* (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come *B* (colui che dev'essere legato), una volta che *A* e *B* sono il medesimo Io?»[403]. Per questo la libertà si attua, secondo Kierkegaard, mediante un raddoppiamento effettivo della coscienza il quale presuppone «un terzo che stia fuori e costringa»[404]: la costrizione di cui si parla, com'è ovvio, non è di natura fisica e soggettiva ma metafisica e oggettiva ossia la presenza alla coscienza dell'Assoluto. Poi tocca all'uomo, ed è precisamente questa la libertà (assoluta) kata dunamin, come la chiama Kierkegaard[405], ossia la «possibilità» di decidersi assolutamente per l'Assoluto, per fare la scelta assoluta dell'Assoluto ch'è l'unica scelta che conviene all'Assoluto. Qui si può affermare il senso profondo e dialettico della soggettività di reduplicazione ch'è la libertà kierkegaardiana, tutta penetrata di assoluto: il rapporto all'Assoluto è l'alpha e l'omega, la libertà è il «buttafuori» del rischio dell'uomo nell'avventura dell'esistenza terrena.

* * *

Il problema della libertà, come si è detto all'inizio, domina l'intera attività letteraria di Kierkegaard e la muove dall'interno verso determinazioni sempre più perentorie della scelta dell'uomo per la sua salvezza.

1. *Critica del* «*liberum arbitrium*» *come* «*libertas indifferentiae*». – La *libertas indifferentiae*, che doveva necessariamente portare alla risoluzione della libertà nella necessità, procede dall'essenzialismo della Scolastica formalista ma trova la sua definitiva espressione metafisica nel dubbio radicale del *cogito* vuoto del pensiero moderno, nella noia e nella nausea dell'esistenzialismo contemporaneo: in forma più speculativa cioè risolutiva esso ritorna in Heidegger con la sua interpretazione del *Sein* del *Dasein* come «lasciar essere»

e «libero poter essere»..., ossia la «apertura» (*Offenheit*) e lo «stare aperto» (*Offenständigkeit*) della verità. Per le riflessioni precedenti sappiamo che l'Assoluto per Kierkegaard non ha competitori ed esige perciò dall'uomo la scelta assoluta; l'Assoluto è per essenza il Sommo Bene e non può perciò consentire all'uomo che tanto l'impegno della scelta come l'oggetto sia considerato in sé indifferente – l'uomo «deve voler volere» cioè decidersi a volere per poter poi applicarsi alla scelta del bene. Per questo Kierkegaard ha scelto come motto della propria vita, ch'è anche il titolo della prima e più brillante sua opera, il semantema della risolutezza: *Aut-Aut*. Questo si applica anzitutto all'alternativa fra la vita estetica e quella etica – la scelta (fra il bene e il male) costituisce propriamente il compito dell'etica: «Il mio *aut-aut* non significa soprattutto la scelta fra il bene o il male; esso significa la scelta con la quale si sceglie il bene e il male oppure li si esclude. La questione qui è (di sapere) sotto quali determinazioni si vuole considerare l'intera esistenza e anche viverla. Non c'è dubbio che chi sceglie [la sfera del] il bene e il male, sceglie il bene, ma questo si vede soltanto in seguito; poiché l'estetico non è il male ma l'indifferenza, perciò ho detto che [la sfera del] l'etico costituisce la scelta». La filosofia moderna da parte sua ha introdotto la mediazione degli opposti ed allora non esige più alcuna scelta assoluta e se questa non esiste, non c'è più neppure nessun *aut-aut assoluto*: la conclusione è che nella sfera del pensiero puro ovvero del *cogito* moderno non c'è posto per la libertà perché non c'è posto per la moralità. Non c'è allora neppure contrasto fra il bene e il male, a cui si rivolge invece la libertà: «Io non confondo affatto, conclude con ragione, il *liberum arbitrium* con la vera libertà positiva; poiché anche se questa ha fin da tutta l'eternità il male fuori di sé, come fosse pure una possibilità impotente, essa non diventa perfetta assumendo sempre più il male ma perché l'esclude sempre più – ma l'esclusione è precisamente l'opposto della mediazione»[406]. Vigilius Haufniensis perciò riporta l'origine del peccato ossia la sua possibilità all'angoscia originaria che è «una libertà vincolata non nella necessità ma in se stessa»: perciò il peccato non ha potuto entrare nel mondo né per necessità (sarebbe una contraddizione) e neppure con un atto di un *liberum arbitrium* astratto che non è mai esistito nel mondo né in principio né più tardi, nota Kierkegaard, poiché è un concetto assurdo[407]. Anche *Il Vangelo delle sofferenze* del 1847 condanna espressamente la *libertas indifferentiae* e ripropone questa «via unica» della libertà di scelta: «Infatti ci devono essere molte vie, affinché l'uomo possa scegliere: ma ci deve anche essere una soltanto da scegliere, se la serietà dell'eternità deve riposare sulla scelta. Una scelta di cui è indifferente se si sceglie l'una o l'altra cosa, non ha la serietà eterna della scelta; dev'essere in ballo l'alternativa di guadagnare tutto o di perdere tutto affinché la scelta abbia la serietà dell'eternità, anche se – come si dice – deve esserci una possibilità di poter scegliere qualcos'altro perché la scelta possa essere realmente una scelta»[408]. Il punto è decisivo per l'essenza stessa del peccato come atto di libertà ed è ripreso più sotto.

Quel che deve stare saldo secondo Kierkegaard è che il peccato, la caduta dell'uomo nel peccato e questo tanto per il primo peccato dell'umanità o peccato originale del primo uomo, come per i peccati dei singoli uomini posteriori, è un atto di libertà ed è posto perciò col salto qualitativo della libertà ed è stolto credere o pensare che l'uomo «*debba peccare*» (*at Menneske* «*maatte synde*»). E spiega: «Il peccato, come la libertà, presuppone se stesso e, come questa, non si può spiegare da qualcosa che lo precede. Se si fa cominciare la libertà come un *liberum arbitrium* (una cosa che non si trova in nessun luogo)[409], il quale può scegliere ugualmente il bene e il male, si rende impossibile» poiché sta alla radice stessa dell'io come spirito quale possibilità infinita e perciò infinito nella sua emergenza sul mondo: «Parlare del bene e del male – conclude a ragione – come se fossero l'oggetto della libertà [radicale = aggiunta nostra], vuol dire rendere finiti tanto la libertà quanto i concetti di bene e male. La libertà è infinita e sorge dal nulla»[410]. Se la libertà fosse finita l'uomo peccherebbe con necessità, e questo è un voler distendere il circolo del salto in linea retta: è negare la libertà e il peccato, come fanno appunto Heidegger e la pseudo Kierkegaard-Renaissance che dialettizzano il determinismo spazio-temporale. Più profondamente Kierkegaard tenta un'escursione più radicale e svincola la libertà dalle maglie dell'intelligenza raziocinante per riportarla alla sua radice che è essa stessa come «possibilità per la possibilità» ossia quella indeterminatezza attiva, e perciò infinita in senso ontico, per cui la libertà pone se stessa originariamente ed esprime alla sua radice l'originarietà della scelta dell'io come spirito. Mentre Kant e gli idealisti si sono fermati all'io funzionale e l'hanno quindi immediatamente estroverso cioè alienato – ossia annegato – nella natura e nella storia, per Kierkegaard l'io è anzitutto e soprattutto un soggetto metafisico-morale ch'è capace di formare se stesso e perciò – come subito diremo – ha il dovere di scegliere se stesso nella sua incomunicabile individualità personale che l'esistenzialismo fenomenologico (come il marxismo) ignora, anzi nientifica. La pretesa libertà d'indifferenza molinista si appaia alla libertà finita di Heidegger e degli heideggeriani: lo stadio etico è ricondotto allo stadio estetico e tale era per Kierkegaard la condizione di ogni filosofia razionalistica. Inoltre la situazione d'indifferenza è in sé un'astrazione, com'è astratto il pensatore puro e l'esteta puro: l'uomo reale è in tensione di fronte alle prospettive della vita cioè allo aut-aut della scelta incombente, questa è l'angoscia: lo stato cioè che attesta la libertà che però non è ancora libertà in atto ossia in sé costituita, è appunto ancora possibilità per la

possibilità della scelta ed è in questo che consiste ad un tempo sia la sua infinità come la sua ambiguità. Per questo la scelta, afferma Kierkegaard, è decisiva per il contenuto della personalità e se c'è qualche momento in cui il Singolo può (o sembra) mantenersi nell'indifferenza, si tratta di un momento astratto come il «momento» platonico[411]: in verità ciò che dev'essere scelto si trova nel rapporto più profondo con colui che deve scegliere.

2. *La dialettica della libertà di scelta*: la scelta di se stesso e la distinzione del bene e del male. Lo stadio estetico è il «lasciarsi essere» heideggeriano ch'è la versione fenomenologica della dialettica hegeliana della cattiva infinità, ancorata appunto al nulla, la quale allo pseudo-Assoluto hegeliano sostituisce il presentarsi all'infinito del finito nel finito ch'è l'essere come presenza il quale è intrinsecamente finito. Di qui, dalla finitudine dell'essere, la sua risoluzione come «essere per la morte» (*Sein zum Tode*) ch'è la «libertà per la morte» (*Freiheit zum Tode*): una convergenza originaria nell'essere di morte, colpa, coscienza, libertà e finitezza presenti in modo parimenti originario costituisce l'essente essenzialmente futuribile (*zukünftig*) nel suo essere e perciò «... libero per la sua morte» (*frei für seinen Tod*)[412]. Così va perduto non solo Dio ma anche l'io, non solo la metafisica ma anche l'etica e non c'è più posto per la scelta ossia per la libertà di scelta e tutto si sprofonda nel fatum della storia.

Per Kierkegaard invece l'io si afferma soltanto mediante l'io, la libertà si attua mediante la libertà: io e libertà sono come il concavo e il convesso e crescono l'uno per l'altro poiché l'io è essenzialmente libertà. Questa scelta che l'io deve fare e fa di se stesso davanti a Dio è l'attuarsi originario formale della libertà: esso è l'antitesi del *cogito* moderno. C'è un prima che non è il vuoto del dubbio, il puro nulla, ma la tensione dell'angoscia in cui l'io si avverte come possibilità per la possibilità di fronte alla scelta nell'alternativa fra il finito e l'Infinito. Si tratta in sostanza della scelta dell'*ultimo* fine, di ciò che nel pensiero classico era la felicità in generale, e nel pensiero cristiano il consenso esistenziale alla rivelazione storica di Dio in Cristo come impegno concreto della persona per «dirimere» la tensione dei contrari (bene o male, vero o falso...). Questa scelta di salvezza ha alle spalle la lotta dell'io fra il finito e l'Infinito e la consapevolezza di questa lotta è il «pentimento» del passato da cui si deve fare il salto della scelta di se stesso in modo infinito: «Egli sceglie se stesso, non in senso finito, poiché allora questo "io" si distenderebbe nella finitezza accanto alle altre finitezze, ma in senso assoluto»: quindi egli sceglie se stesso e non un altro. E spiega: «Questo io ch'egli sceglie è infinitamente concreto, poiché è lui stesso ed è però assolutamente diverso dal suo io anteriore, poiché egli l'ha scelto assolutamente. Questo io non è esistito prima, poiché esso è diventato con la scelta, eppure esso è esistito poiché è certamente "lui stesso"»[413]. Ciò significa, e Kierkegaard lo spiega subito, che la dialettica è tutta interna all'io – ecco la novità della prospettiva esistenziale – ma non ha per fondamento l'io, bensì l'Assoluto – ecco la continuità col pensiero metafisico. È questo l'io nella sua concretezza: questo io si è costituito grazie alla scelta ed è la coscienza di questa sua essenza libera ch'è se stessa e nient'altro, è la personalità dell'Io ch'è passata dalla possibilità alla realtà.

Kierkegaard a questo punto osserva che non si tratta che «scegliendo me stesso» in senso assoluto io abbia scelto nello stesso tempo il bene e il male in senso egualmente essenziale, e questo per il fatto che il punto di partenza della sfera etica – come si è detto – è il pentimento – cioè la consapevolezza (storica esistenziale) della colpevolezza, quindi della possibilità della colpa. Ora il pentimento esprime che il male mi appartiene e ch'esso non mi appartiene. Se il male mi appartenesse essenzialmente, allora non potrei sceglierlo; ma se non ci fosse in me qualcosa di assoluto, non potrei in generale neppure scegliere me stesso in modo assoluto, allora io non sarei con l'Assoluto ma soltanto (un) prodotto ossia non avrei fatto la scelta etica. Si tratta quindi di un rovesciamento completo del fronte speculativo che consiste nel riguadagnare la soggettività costitutiva della libertà con un procedimento del tutto originale ossia esistenziale; esso consiste – si potrebbe dire con una formula dirimente – nella *fondazione trascendentale della libertà mediante il riferimento dell'io alla trascendenza*, in antitesi al monismo moderno che opera invece la dissoluzione della trascendenza mediante la costituzione dell'Io come trascendentalità.

3. *La risoluzione* (*scelta*) *radicale come fondazione della libertà* (l'io nel mondo davanti a Dio, l'io nella storia davanti a Cristo). – In questa deduzione allora il trittico di personalità, responsabilità e dovere deve procedere dall'assoluto esistenziale ch'è la libertà in atto ossia dall'io che ha scelto se stesso davanti all'Assoluto reale ossia metafisico. La formula di Victor Eremita è piuttosto complessa ma è esplicita e già prepara gli sviluppi dei posteriori pseudonimi: «Infatti appena la personalità ha trovato se stessa nella disperazione, ha scelto assolutamente se stessa, si è pentita (di) se stessa, allora egli possiede se stesso come suo compito sotto una responsabilità eterna e così il dovere è posto nella sua assolutezza. Ma poiché egli non ha creato se stesso, ma ha scelto se stesso, ecco che il dovere è l'espressione per la sua dipendenza assoluta e della sua libertà assoluta nell'identità dell'una con l'altra»[414]. Non è quindi l'uomo l'arbitro del bene e del

male, al contrario egli ha il dovere assoluto di decidersi per l'uno o per l'altro cioè di scegliere il bene poiché egli, come si è visto, non può partire dall'indifferenza. Il nuovo passo del *Concetto dell'angoscia*, nella determinazione della libertà, è nella dichiarazione che dalla possibilità reale di scelta, rivelata dall'angoscia, segue la positività della scelta stessa e quindi la concezione – ch'è fondamentale nel cristianesimo, secondo Kierkegaard – che la scelta del male è un atto positivo di libertà e che il peccato quindi è una «posizione» e non il semplice negativo dialettico come pensa la filosofia moderna. Il nocciolo di questo saggio tanto celebrato, che ha sbarrato nella Kierkegaard-Renaissance l'approfondimento della mirabile metafisica dello spirito di Kierkegaard svolta da Anti-Climacus, è nella seguente formula: nell'innocenza la libertà non è ancora posta come libertà e la sua possibilità diventa nell'individuo angoscia in direzione della libertà, (angoscia del male), nel demoniaco o peccato qualificante il rapporto è inverso ossia la libertà è posta come non-libertà essendo perduta, così la possibilità della libertà è qui ancora angoscia (angoscia del bene) che tende a chiudersi sempre più in se stessa (la taciturnità), mentre la libertà tende a comunicarsi[415]. Ciò è portato a termine nella mirabile indagine della *Malattia mortale* che approfondisce l'essenza del peccato nella disgiunzione della sintesi ch'è l'io di finito e Infinito ossia come non voler essere se stesso (debolezza) oppure disperatamente voler essere se stesso (ostinazione). Si tratta, e ormai si comprende, che l'io è elevato a una potenza infinita grazie all'idea di Dio e di qui nasce la massima consapevolezza del peccato come azione: in questo, conclude, si esprime che il peccato è una «posizione», il suo essere *davanti a Dio* – perciò in quanto l'uomo assoggettandosi o ribellandosi qualifica il suo io – è ciò che costituisce in esso l'elemento positivo[416]. La salvezza è quindi nel movimento della libertà in senso inverso ossia mediante quel passaggio «... ch'è in virtù dell'eterno (ove) l'io ha il coraggio di perdere se stesso per conquistare se stesso»[417]. Il peccato poi viene «qualificato», all'interno della realtà storica dell'uomo, per essere «davanti a Cristo» ossia per il fatto – è quello che Kierkegaard chiama il «problema di Lessing» – che Dio con Cristo entra nell'esistenza (*bliver til*) come Uomo-Dio e l'uomo, nessun uomo, può restare indifferente di fronte a questo fatto ma deve prendere una decisione pro o contro: o credere o scandalizzarsi. L'*Esercizio del Cristianesimo* esamina, con una penetrazione del mistero di Cristo densa di fascino e di orrore, il dispiegarsi di questo scandalo nella cristianità storica e la tragedia dell'uomo moderno che, come ha risolto il singolo nell'universalità del genere, così ha dissolto il peccato nel negativo. Per questo la filosofia moderna ha fatto piazza pulita dell'etica[418], poiché senza trascendenza viene a mancare il fondamento del dovere come legame assoluto.

Ciò ch'è proprio in questa contestazione radicale del pensiero moderno è la rivendicazione della funzione costitutiva della trascendenza come fondamento della libertà al doppio livello sia metafisico (Dio) come storico (Gesù Cristo), quale finora non era mai apparsa nel pensiero cristiano almeno in una forma teoretica così esplicita. Qui la libertà (come possibilità) *diventa* libertà (come realtà), cioè non parte dall'indifferenza ossia dal punto zero dell'indifferenza: «... la libertà non può dirsi facoltà *uguale* del bene e del male... Né si può dire che la ragione del male sia l'abuso della volontà poiché proprio nell'abuso della volontà consiste il male»[419]. Perciò, anche se si può peccare per debolezza (la prima), poi proprio per via della disperazione il peccato desta una forza ed una brama disperata di vivere, mentre l'uomo buono sospira la morte[420]: è ciò che Kierkegaard ha analizzato e descritto nel *Concetto dell'angoscia* e nella *Malattia mortale* come il potere del demoniaco.

L'originalità della fondazione kierkegaardiana della libertà consiste perciò nella dialettica (sempre aperta) di corrispondenza fra il lato oggettivo e quello soggettivo: *a*) l'uomo è *creato libero* in quanto spirito ed ha potuto esser creato libero in quanto il creatore è l'Onnipotente; *b*) l'uomo *diventa libero* in quanto sceglie «assolutamente» se stesso davanti a Dio; *c*) l'uomo allora sceglie assolutamente se stesso in quanto prima di tutto sceglie assolutamente l'Assoluto (Jo. Climacus). Di qui poi, nella effettiva prospettiva in cui si trova l'uomo dopo la venuta di Cristo, segue infine; *d*) l'uomo deve assolutamente decidersi di fronte a Cristo cioè pronunciarsi a riguardo dell'Uomo-Dio (Anti-Climacus). La prima è la scelta di fondo ch'è il fondamento di ogni scelta al livello della natura ovvero della religione naturale, quella di scegliere anzitutto e assolutamente Dio e il Regno di Dio: questa è l'unica scelta esistenziale, una scelta ch'è principio e fine di se stessa e perciò una scelta che non è scelta ma una decisione. Questo non è un linguaggio strano ma profondo, osserva Kierkegaard che continua: «Così dunque c'è qualcosa rispetto alla quale non si deve scegliere, e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta. Quindi, proprio questo, che non c'è alcuna scelta, esprime con quale intensità e passione immensa uno sceglie. Si potrebbe esprimere con precisione maggiore che la libertà di scelta è solo una determinazione formale nella libertà? e che proprio l'accentuazione della libertà di scelta come tale è la perdita della libertà? Il contenuto della libertà è decisivo a tal punto per la libertà, che la verità della libertà di scelta è appunto di ammettere che qui non ci dev'essere scelta, benché sia una scelta». Per Kierkegaard la libertà non è un problema da risolvere, e la filosofia infatti che l'ha ridotta a un problema non ne è venuta a capo ed ha finito per negarla: l'unica

posizione logica è qui quella di Spinoza che l'ha negata. L'unica condizione per salvare la libertà è questa: «nello stesso momento, nello stesso secondo ch'essa è (libertà di scelta), s'affretta incondizionatamente, in quanto che incondizionatamente lega se stessa per via della scelta della decisione, di quella scelta che ha per principio: qui non vi può essere questione di scelta». Lo sfondo esistenziale perciò della libertà è una dedizione d'amore sia da parte di Dio che crea, attira e attende, come da parte dell'uomo che ha da decidere: «È incomprensibile, è il miracolo dell'amore infinito, che Iddio effettivamente possa accordare tanto a un uomo, così che egli, per ciò che lo riguarda, possa dire quasi come un pretendente (qui c'è quel bel gioco di parole: svincolare, chiedere la mano): "Mi vuoi tu, sì o no?" – poi aspettare un secondo solo, per la risposta»[421]. In questo contesto il vero nemico ed ostacolo per la libertà è l'indugio della riflessione: «Fissando invece di scegliere la "libertà di scelta", egli perde e la libertà e la libertà di scelta. Per via della riflessione non si può più riguadagnarle; se l'uomo le deve riavere, dev'essere per via di un timore e tremore prodotti dal pensiero di averle sprecate. La cosa enorme concessa all'uomo è la scelta, la libertà. Se tu la vuoi salvare e conservare, non c'è che una via: quella nello stesso secondo, assolutamente in piena dedizione, di renderla a Dio e te in essa». Ed ecco la conclusione drammatica: «Se ti tenta la vanità di guardare ciò che ti è stato concesso, se tu soccombi alla tentazione e guardi con brama egoista alla libertà di scelta, tu perderai la libertà. E la tua punizione è allora di smarrirti in una specie di confusione e di pavoneggiarti col pensiero che tu hai la libertà. Guai a te! sarebbe la tua condanna. Tu dici: io ho la libertà di scelta, e tu però non hai ancora scelto Iddio»[422]. Il succo di tutte queste riflessioni è in fondo un duplice pensiero fondamentale, quello che ha guidato quest'analisi, cioè che tanto sotto l'aspetto oggettivo come sotto quello soggettivo la libertà si attua in quanto è l'Assoluto che la dona all'uomo per amore ed in quanto l'uomo la dona tutta a Dio con una scelta d'amore e non per ragioni: «L'in-sé-e-per-sé e la ragione si rapportano fra loro in senso inverso: dove c'è l'uno non c'è l'altro. Quando la ragione ha penetrato completamente tutto e tutti, allora l'in-sé-e-per-sé è completamente sparito. Ed è a questo punto che press'a poco ora ci troviamo. Dappertutto ragione. Invece di innamoramento incondizionato, matrimonio di ragione. Invece di obbedienza incondizionata, obbedienza per forza di ragionamento. Invece di Fede, sapere per ragioni. Invece di fiducia, garanzie. Invece di rischio, probabilità, calcolo prudente. Invece di azione, semplici accadimenti. Invece del Singolo, una combriccola. Invece di personalità, una oggettività impersonale, ecc. ecc.»[423].

Conclusione. La struttura della libertà è quindi un plesso di necessità oggettiva – poiché il Sommo bene è esclusivo, non ha rivali, ed è perciò escludente – e di contingenza (scelta) soggettiva, poiché tocca ad ognuno fare anzitutto la scelta dell'Assoluto (che non è propriamente «scelta» ma lo stabilirsi nel fondamento) per fondare le ulteriori scelte. È questa la tesi che apre l'elevazione teologica degli *Atti dell'amore*[424]: «*Tu devi amare.* Solo quando c'è il dovere di amore, allora soltanto l'amore è eternamente salvaguardato da ogni mutazione; eternamente e felicemente contro la disperazione». Il «tu devi» infatti non è che il riflesso etico che la presenza e realtà dell'Assoluto produce nella coscienza finita e questa è infinitamente più sicura di qualsiasi «prova» che gli amanti si chiedono l'un per l'altro: infatti il «tu *devi* amare», poiché ha alle spalle l'eternità, garantisce anche per l'eternità contro ogni mutazione poiché l'eterno non invecchia mai e nella sua immutabilità si presenta sempre giovane.

Ora niente meglio della sfera dell'amore illumina la tesi della fondazione della libertà nella necessità: «Soltanto quando l'amare è un dovere, solo allora l'amore è eternamente reso libero in beata indipendenza». Il cosiddetto amore libero cioè immediato si dissolve nelle accidentalità senz'alcuna consistenza, mentre la vera ricchezza di un uomo è seguire l'aspirazione (*Trang*) profonda e così anche l'espressione vera della libertà è ch'essa nell'uomo libero è un'aspirazione. Colui nel quale l'amore è un bisogno, egli si sente certamente libero nel suo amore e proprio colui che si sente completamente indipendente così che perderebbe tutto se perdesse l'amato, proprio costui è indipendente – a patto però di non scambiare l'amore col possesso dell'amato. La formula dell'amore essenziale cioè liberante è allora: «o amare o morire» (*enten elske eller döe*), mentre per l'amore immediato cioè interessato amare è «possedere l'amato» fino a proclamare: «o possedere l'amato o morire», o ottenere quest'unico o morire – un amore ch'è perciò dipendente nel peggiore dei modi poiché non si rapporta a se stesso ed ha la sua esistenza fuori di sé ed è perciò dipendente in senso peggiorativo cioè dipendente dai beni corruttibili, terrestri, temporali. Invece l'amore che ha subìto la mutazione dell'eternità diventando dovere, ed *ama* perché *deve* amare, esso è indipendente perché ha la legge della sua esistenza nello stesso rapporto dell'amore all'eternità. Quest'amore non può mai diventare dipendente in senso peggiorativo (*usand* = non vero), poiché l'unica cosa da cui esso è dipendente è il dovere, e il dovere è anche l'unica cosa che rende liberi. L'amore immediato rende un uomo libero, ma nel momento seguente lo rende dipendente. È come nel «divenire» (*Tiblivelse*) dell'uomo; coll'entrare nell'esistenza (*at blive til*), col diventare un «io», egli diventa libero, ma nel momento seguente egli è dipendente da questo io. Invece il dovere verso Dio rende l'uomo dipendente e nello stesso momento eter-

namente indipendente. «Solo la legge [divina] può dare la libertà», e non è vero che la legge lega la libertà come non è vero che la legge faccia differenza; perché quando non c'è legge, non c'è neppure differenza poiché è proprio la legge, che fa differenza, nel fare tutti uguali davanti alla legge.

Così questo «tu devi» libera l'amore in beata indipendenza; un simile amore non sta o cade con la casualità del suo oggetto, esso sta e cade con la legge dell'eternità – ma allora appunto non cade mai –; un simile amore non dipende da questa o quella cosa, esso dipende soltanto dall'unica cosa che rende liberi, quindi esso è eternamente indipendente. Con quest'indipendenza nessun'altra si può paragonare. Alle volte il mondo celebra l'orgogliosa indipendenza la quale si dichiara senz'alcuna inclinazione per sentire di essere amata, anche se nello stesso tempo pensa «di aver bisogno di altri uomini – non per essere amata da essi, ma per amarli, per aver qualcuno da amare». O, com'è falsa quest'indipendenza! Essa non sente nessun'*inclinazione* di essere amata, ed ha però *bisogno* di qualcuno per amare; dunque essa ha bisogno di un altro uomo – per poter soddisfare il suo orgoglioso sentimento di sé. (...) Ma l'amore che si è sottoposto alla mutazione dell'eternità diventando dovere, sente certamente un'inclinazione di essere amato e quest'inclinazione è perciò in accordo armonioso con questo «devi»; ma esso può fare a meno, se *deve* essere, mentre esso però continua ad amare: questa non è indipendenza? Quest'indipendenza è dipendente soltanto dall'amore stesso per via del «devi» dell'eternità, esso non è dipendente da qualcosa d'altro e perciò non dipende neppure dall'oggetto dell'amore appena questo cambia apparenza. Questo però non significa che l'amore indipendente allora cessi, si trasformi in orgoglioso autocompiacimento: questa sarebbe dipendenza. No, l'amore permane, è indipendenza. L'immutabilità è la vera indipendenza; ogni mutazione, tanto l'accasciarsi della debolezza come l'induramento dell'orgoglio, sia quella che supplica come quella che si compiace di se stessa, è dipendenza[425]. Pertanto solo colui che continua ad amare, prescindendo dal fatto di essere amato, può dire di avere un amore eternamente reso libero in beata indipendenza. Egli non dice per orgoglio – in dipendenza del suo orgoglio: no, egli lo dice con umiltà, umiliandosi sotto il «devi» dell'eternità appunto perché egli è indipendente[426]. Ecco perché allora la formula assoluta per la libertà assoluta è soltanto l'obbedienza assoluta dell'Assoluto, il «tu devi» assoluto che corrisponde a quel che Kierkegaard chiama «la purezza del cuore di volere una cosa sola»[427]. Cioè, volere il bene in verità e libertà cioè senz'ambiguità (*Tvesindethen*) la quale rende l'uomo schiavo degli uomini (*Menneskenes Trael*) e preda indifesa delle vicissitudini del tempo e della violenza e viltà degli uomini.

Possiamo concludere che il «tu devi» kierkegaardiano sta agli antipodi di quello kantiano[428], poiché mentre questo astrae anzi esclude il rapporto di dipendenza da Dio quello si fonda totalmente in Dio ed esige la totale dedizione a Dio nel rischio della decisione incondizionata.

VIII - LA DIALETTICA QUALITATIVA DELLA LIBERTÀ IN SØREN KIERKEGAARD

I. *Introduzione*: *Dialettica quantitativa e dialettica qualitativa.* – «Dialettica qualitativa» nell'opera kierkegaardiana è l'antitesi della dialettica hegeliana nel cammino che l'esistenza deve percorrere per elevarsi all'Assoluto della salvezza. In parole più semplici, essa indica l'attuarsi in elevazione all'Assoluto della libertà nel ritorno al suo fondamento e scopo o teloj supremo come dice Kierkegaard, che in senso cristiano è il salvarsi dalla *perditio saeculi* mediante la remissione dei peccati e la conformità con Cristo: «scandalo per i Giudei e stoltezza per i Gentili» (1*Co* 1,23).

Nel suo momento speculativo, essa si contrappone al pensiero moderno e in particolare alla dialettica hegeliana rivendicando l'opposizione-distinzione di essere e pensiero sul piano metafisico e quella di pensare e volere sul piano esistenziale.

Nel suo momento storico-prammatico, essa contesta il cristianesimo di conformismo ossia, come si dice oggi, di aggiornamento al mondo da parte della cosiddetta «cristianità stabilita» (*bestaeende Christenhed*) specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca. Così alla dialettica hegeliana della «ebbrezza bacchica»[429], Kierkegaard oppone la coscienza del peccato ed all'imborghesimento mondano della cristianità moderna (la «cristianità stabilita»), la severa disciplina della imitazione del modello (Cristo).

Brevemente: la dialettica qualitativa vuole contrapporsi alla dialettica quantitativa della storia idealistica concepita come il Tutto, che è lo sviluppo necessario dell'Idea e pertanto come tessuto di rapporti necessari e realizzazione di istituzioni che si articolano e si saldano nell'unità del sistema[430]: quindi contro l'identità reale dinamica di essenza e di esistenza, sia sul piano dell'essere come su quello della libertà.

Nell'ambito religioso-cristiano, che è l'obiettivo principale dell'opera gigantesca di Kierkegaard, la dialettica qualitativa è la diffida di un Cristianesimo che fa leva sul fatto della massa dei cristiani e dei diciotto secoli di permanenza storica, che si appella alla consistenza storico-politica delle istituzioni e all'oggettività della dottrina: alle quali egli contrappone l'interiorità e la soggettività, cioè l'impegno del Singolo «davanti a Dio» e «davanti a Cristo», due piani e due tappe inscindibili di un unico cammino dello spirito.

La dialettica qualitativa quindi non è altro, secondo la definizione di Kierkegaard, che il cammino della libertà per «diventare cristiani» in conformità del Nuovo Testamento: così l'intesero i suoi primi seguaci ed avversari in Danimarca nella seconda metà dell'Ottocento, a differenza della Kierkegaard-Renaissance tedesca, la quale od ha «disperso» la libertà dell'esistente nel frantumarsi del tempo e della storia come fanno Jaspers e Heidegger, oppure l'ha immobilizzata nella frattura della distanza incolmabile di Dio in cielo e dell'uomo sulla terra come intende Karl Barth[431]. La dialettica qualitativa di Kierkegaard ha perciò il significato di una rivendicazione della responsabilità della libertà, e perciò di una disdetta e di una denunzia del predestinazionismo antico e moderno, sia filosofico come teologico, per strappare l'uomo alla disperazione dell'*amor fati*, dello svanire dell'essere nel nulla e del senso nel non-senso, non meno della durezza dei decreti divini che soffocano la libertà nell'anticipazione della storia eterna in Dio di cui la storia nel tempo non diventa altro che un'inutile ed irrisoria ombra. Ma è anche merito dell'esistenzialismo di aver rivelato in Kierkegaard l'originalità della libertà del Singolo, il conflitto sempre presente e mai risolto di libertà e società.

La sintesi di libertà e verità non è più, come nel «sistema», di tipo collettivo, ma di carattere conflittuale nella durezza inesorabile dell'esistenza; ma a sua volta, nell'esistenzialismo di tipo contemporaneo, si tratta di una durezza apparente perché manca dell'Assoluto e perciò non riconosce il rischio assoluto nell'alternativa della scelta. Basti l'esempio di Heidegger, che è il più pertinente e fascinoso nell'assunzione-dissoluzione del principio moderno della coscienza. Per lui infatti libertà non significa la capacità di scelta ma il «lasciar essere» (*Sein-lassen*), il sedersi sulla riva del tempo, il «puro» «stare a vedere» (*nur das reine Zusehen*: Hegel): lo stare nella fessura dell'apparire dell'essere sul fondamento del nulla dell'essente che si dilegua. Così l'apparire si media nell'essere e l'essere nell'apparire, la verità mediante la libertà e la libertà nella verità: «La libertà non è soltanto ciò che il senso comune spaccia con questo nome: la voglia che a volte sorge di piegare nella scelta da questa o quella parte, la libertà non è l'indipendenza dell'agire e del non agire. La libertà non è neppure anzitutto la disponibilità per ciò che è doveroso o necessario». Così vale

allora la conversione-rovesciamento che il tenersi liberi al manifestarsi dell'essere dell'essente è la verità dell'essere: «L'essenza della verità è la libertà»[432].

Qui la dialettica è al di qua della qualità, anzi è al di qua dell'opposizione dell'essere e del non essere. La libertà è prima di tutto questo, prima della libertà «negativa» e positiva, è l'immettersi nel non nascondersi dell'essente come tale. Il non nascondimento stesso è conservato nell'immettersi ex-sistente mediante l'apertura dell'aperto, cioè il «qui è (di) ciò che è»[433]. Una formula e una terminologia spinosa a proposito di una nozione in sé semplicissima, qual è appunto l'indicata coincidenza senza residui di realtà-verità-libertà nella *Ek-sistenz* che è spiegata subito dopo: «Libertà si disvela ora con il lasciar essere dell'essente»[434].

Si potrebbe osservare che un siffatto «lasciar essere» è fondato da Heidegger mediante la circolarità hegeliana poiché si legge ch'esso «libera l'uomo alla sua libertà» (*den Menschen zu seiner Freiheit befreit*). Esso è, se così si può dire, la coincidenza scoperta e aperta – e non più velata come nel teologismo speculativo di Hegel – di essere ed apparire: purché tale coincidenza, ed in essa gli incidenti essere ed apparire, siano intesi al di fuori e prima di un nucleo metafisico costitutivo (come noumeno) e di un apparire dileguantesi (come fenomeno). Cade a questo modo come superfluo il macchinoso dinamismo della dialettica hegeliana nell'intrecciarsi di positivo e negativo, di finito ed infinito, ed emerge il plesso di essere-divenire e di apparire-scomparire ove il divenire non indica un passaggio «né in senso aristotelico né hegeliano» e neppure uno «status in quo» perché l'essere è il presentarsi (del presente) al quale si oppone il non presentarsi e l'assentarsi (nascondersi: *sich-verbergen*), come dice Heidegger[435].

È stato tuttavia merito di Hegel di aver dato al «cogito» moderno la forma dell'oggettività assoluta e di aver quindi operato la «Umkehrung» o rovesciamento della soggettività nell'oggettività ed a questo appunto tende la dialettica hegeliana: la giustificazione della storia universale. Perciò in Hegel ed in questo senso preciso – verità e oggettività e libertà coincidono nel Tutto del Concetto assoluto; la verità è l'oggettività e l'oggettività è la verità. La soggettività nella dialettica hegeliana esprime il momento più basso dello spirito: quell'immediatezza o certezza sensibile (*sinnliche Gewissheit*) della *Fenomenologia* alla quale corrisponde nella *Scienza della Logica* la sfera «dell'essere, puro essere, senza altra denominazione. Nella sua indeterminata immediatezza è solo uguale a se stesso; è la pura indeterminatezza e vuotezza»[436].

Quel che sorprende è la seconda sezione del primo libro della *Logica* che abbraccia l'essere, e porta il titolo «Determinatezza» (Qualità): è la sezione che muove dallo schema formale della dialettica hegeliana di essere, non-essere, divenire, la parte più importante ed è perciò anche la più controversa sia dai seguaci e fautori dei vari tentativi di riforma della dialettica hegeliana sia dagli avversari. Di essi in Italia è conosciuto quello di G. Gentile; ma il più attuale ed operante è fra noi oggi quello di K. Marx il quale, com'è noto, ha capovolto la posizione hegeliana: *Il Capitale*, come ha osservato giustamente Lenin, non si può comprendere senza la conoscenza dell'intera *Scienza della Logica* di Hegel[437].

Kierkegaard in gioventù ha avuto qualche simpatia hegeliana, ma poi iniziando la sua produzione originale ha rotto radicalmente col «sistema», con qualsiasi sistema. Per Kierkegaard non si comincia con la soggettività e si finisce nell'oggettività, come nei sistemi specialmente postkantiani, ma si comincia con la soggettività, si opera mediante la soggettività e si finisce nella soggettività. Di qui la definizione o tesi fondamentale: «La verità è la soggettività», la sua dialettica qualitativa è la dialettica della libertà del Singolo, nel mondo, di fronte a Dio (*for Gud*) cioè fondata sull'Assoluto.

II. *Il rovesciamento-dissoluzione della dialettica qualitativa in Kant-Hegel.* – Proprio sulla soglia della deduzione trascendentale, Kant scopre il principio e il significato della dialettica moderna di cui egli stesso ha chiarito per primo la natura ed i compiti: così mentre nella parte seconda, sezione prima, della *Critica della Ragion Pura* (Analitica Trascendentale), egli espone la deduzione delle categorie ovvero dei «concetti puri» dell'intelletto (libro I), e della loro dinamica nelle proposizioni fondamentali dell'intelletto puro (libro II), nella sezione seconda (la Dialettica Trascendentale) Kant considera l'esito di tale dinamica applicata ai problemi fondamentali della metafisica riguardanti le tre Idee: il mondo, l'anima e Dio. Com'è noto, l'enorme fatica di Kant si risolve in un nulla di fatto; la dialettica gira a vuoto dando luogo alle «antinomie» della ragion pura che preparano il «salto» dei postulati della *Critica della ragione pratica*. Kant non usa, a quanto mi risulta, il termine «salto», ma forse il suo procedere non è stato estraneo alla reazione antihegeliana di Kierkegaard ed alla affermazione – benché su un altro piano – della dialettica qualitativa.

Al fondo del procedere kantiano sta l'identificazione cartesiana della verità come certezza (Heidegger), combinata con la concezione galileiana della scienza fisico-matematica che ha eliminato ogni riferimento alle qualità naturali e tratta i fenomeni fisici secondo le astratte coordinate matematiche di spazio e tempo.

Questo rovesciamento è presentato nel suo nucleo iniziale e teoricamente più significativo nel § 12 della deduzione trascendentale che contiene, ad un tempo, sia la spiegazione della genesi della tavola delle categorie – come dice lo stesso Kant – sia l'istanza della affermazione-posizione dello *Ich denke überhaupt*.

Kant, e non senza una profonda ragione, ha collegato la sua deduzione trascendentale alla dottrina scolastica dei trascendentali (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*), com'egli l'aveva conosciuta – già profondamente oscurata – in Wolff e nella sua scuola ed è probabile che proprio tale oscuramento abbia contribuito alla nascita ed insieme all'insolubilità e fallimento della dialettica moderna. Seguiamo le tappe principali del testo kantiano[438].

Kant inizia ricordando che la filosofia trascendentale degli antichi aveva un capitolo contenente concetti puri dell'intelletto che non rientravano nel novero delle categorie e che dovevano valere come «concetti a priori degli oggetti». Essi sono presentati per Kant nella proposizione: *quodlibet ens est unum*, *verum*, *bonum.*

Una presentazione men che sommaria, se la confrontiamo con l'elaborazione classica che di questa dottrina ha fatto Tommaso d'Aquino[439], ma il testo resta sempre istruttivo e fondamentale per capire la rivoluzione copernicana di Kant, che è il punto che a noi interessa, cioè il passaggio dal trascendentale classico al trascendentale moderno. Ebbene, osserva Kant, nella dottrina classica c'era una intuizione vera, quella cioè di intendere «... questi predicati trascendentali delle cose come esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale». Solo che Kant, in questa presentazione sembra considerare come trascendentali solo lo «Unum, Verum, Bonum», lasciando nell'ombra e fuori considerazione l'«Ens», che è il primo e principale contenente e portante tutti gli altri. Eliminato od obliato l'*Ens*, Kant può enunziare la seguente proposizione paradossale, ma assolutamente decisiva per la nuova concezione della dialettica: «Essi (trascendentali) pongono a fondamento di tale conoscenza (delle *cose* di Kant) le categorie della quantità, cioè dell'Unità, Pluralità, e Totalità». Dopo l'oblio dell'*Ens* a capofila, qui abbiamo la gherminella di tradurre il *Verum* con la «pluralità» e il *Bonum* con la «totalità»; questo si spiega però se si bada che sottomanto Kant ha sostituito l'*Ens* con la «quantità» astratta della fisica galileiana di cui l'unità, e la totalità sono le categorie fondamentali.

Sembra allora che Kant voglia proclamare subito la matematizzazione del reale che sarà invece fatta quasi due secoli dopo dalla più recente logica matematica, e affermare così la dialettica quantitativa. Invece egli intende introdurre, con stile perentorio, proprio la dialettica qualitativa che verifica punto per punto in ognuna delle altre categorie sostitutive dei trascendentali della metafisica classica. Si badi bene al principio informativo della deduzione kantiana. Mentre gli antichi (e soprattutto S. Tommaso) intendevano i trascendentali, appunto perché fondati sull'*Ens*, quali proprietà fondamentali delle cose nel loro in-sé che era garantito dall'apprensione originaria dell'*Ens*, esprimevano perciò aspetti reali riguardanti il «modo di essere» del reale: Kant tratta da «incauta» tale prospettiva di considerarli come «proprietà delle cose in se stesse». Ma l'errore ermeneutico è tutto dalla parte di Kant e della tradizione ch'egli rappresenta, cioè di presentare i trascendentali antichi, come «criteri del pensiero» (*Kriterien des Denkens*) e cioè di trasferirli nell'orizzonte della gnoseologia a priori moderna, strappandoli all'*humus* naturale del realismo metafisico[440].

Ed ora Kant presenta *ex abrupto* (non sono riuscito a vedere chiaro il passaggio, benché sia chiaro il pretesto: il capovolgimento del trascendentale classico) l'introduzione della «qualità» in ciascuna delle tre categorie della quantità, ma l'introduzione viene operata, si badi bene, sfruttando le indicazioni dei trascendentali antichi. Quelle allora che per gli antichi erano le proprietà inalienabili delle cose in sé ed attribuite all'essere delle cose come enti, ora diventano proprietà della conoscenza a priori e attribuite al concetto. È il momento critico del «passaggio» ora accennato, in cui le altre categorie del *Quantum* sono indicate come «i criteri logici della possibilità della conoscenza in generale», dove il conoscere si riduce essenzialmente alla tensione di uno-molti e l'atto del conoscere alla funzione di unificare il molteplice dell'esperienza.

1. *Categoria dell'unità*: «In ogni conoscenza di un oggetto, vi è infatti *unità* del concetto: essa si può chiamare *unità qualitativa*, in quanto con ciò viene pensata soltanto l'unità della raccolta del molteplice delle conoscenze, come per esempio l'unità del tema di un'opera teatrale, in un discorso, in una favola»... – Qui Kant apertamente equivoca nel rapporto fra realtà e unità; è vero che le opere dell'uomo – per esempio la Divina Commedia – e più e prima ancora (anche se Kant non lo nomina) la realtà della natura (una pianta, un insetto) presentano un'unità di struttura, ma questa unità ha il suo fondamento, cioè la sua realtà, nella struttura originaria della cosa stessa e poi essa emerge (più o meno) nel concetto. Questo spiega molti progressi della conoscenza nella critica e stimola la collaborazione. Ma dove l'indicazione kantiana viene meno è nel far sorgere le qualità dal molteplice che si raccoglie in unità: è una patente metabasij eij a llo genoj. L'unità come prima determinazione del «quantum», si applica egualmente per tutte le cose non solo per un elefante, così come per un filo d'erba (molteplice estrinseco), ma anche per le loro parti come per l'atomo, la molecola, un occhio o un piede...: il piede non è più uno dell'occhio, anche se è più grande. Vale qui l'osservazione di metodo che l'essere precede il pensiero e lo fonda. La molteplicità delle parti di una

cosa, la complessità degli organi e della facoltà di un essente, non si qualificano per la unità della raccolta ma si raccolgono, cioè si presentano raccolti perché già ciascuno (l'occhio, il piede, l'atomo), ha la sua qualità naturale inconfondibile e in virtù di tale qualità si unifica nelle «qualità funzionali» delle altre parti e può confluire nelle unità di attività del tutto, per esempio dell'organismo intero[441]. Hegel in questo è stato, come subito diremo, molto più coerente di Kant attenendosi rigorosamente all'unità come un tutto che Kant «postula» a livello della ragione.

2. *Categoria della pluralità*: «In secondo luogo, vi è verità rispetto alle conseguenze. Quanto più numerose sono le conseguenze vere di un dato concetto, tanto più numerosi sono i segni distintivi della sua realtà oggettiva. Ciò si potrebbe chiamare la pluralità qualitativa dei caratteri che spettano ad un concetto come ad un fondamento comune (e non sono pensati in essi come quantità)». La prima osservazione, in conformità alla precedente, è che ogni distintivo ed ogni conseguenza sul piano del «quantum» sono del tutto eguali, ciascuno egualmente uno, ed il concetto resta «l'uno dei molti» come esige ogni buona logica. Come fa Kant a dire: «e non sono pensati i nessi come quantità?» Come fa ad abbandonare la quantità da cui è partito? Si può capire l'imbarazzo di Kant di fronte alla varietà che sola può dare significato ad una molteplicità reale, ma in una concezione della verità che ha il paradigma nel pensiero matematico, questa varietà appartiene alla sfera empirica, alle qualità secondarie già eliminate da Galilei e Locke. Non si può riprendere dalla finestra ciò che è stato eliminato – fatto uscire dalla porta. Nel concetto tomistico di «ens» invece si raccoglie tutta la costellazione delle qualità reali di una cosa in quanto esiste: ma Kant non l'ha afferrato.

3. *Categoria della Totalità*: «In terzo luogo, infine, nella conoscenza di un oggetto vi è una perfezione: essa consiste nel fatto che in un senso inverso questa pluralità nel suo insieme riconduce all'unità del concetto e si accorda pienamente con tale concetto e con nessun altro, il che si può chiamare la "compiutezza qualitativa" (totalità)». Com'è stato mistificato il riferimento del *verum* al molteplice unificato, così ora il «bonum», ossia la perfezione intesa come «totalità»: se si resta, come si deve restare, nell'orizzonte del «quantum», il *totum* è la somma di parti omogenee e l'estensione – identità kantiana – del *bonum* al *totum* non ha senso. Si dice perfetto ciò che ha raggiunto il suo sviluppo, ma le categorie della quantità sono indifferenti allo sviluppo e alla perfezione di un essere, come lo erano alla diversità per la categoria della pluralità. Tutta questa deduzione della qualità non ha né può aver senso, perché è tutta dal principio alla fine un controsenso.

L'idealismo metafisico è stato il tentativo di eliminare questi controsensi: tentativo vano perché solidale con la piattaforma kantiana del trascendentale inteso come sintesi a priori, ma tentativo illuminante perché esprime apertamente e radicalmente la «quantificazione» della verità (*das Wahre ist das Ganze*) che ha il suo epilogo, nella dissoluzione della singolarità atomica dell'evento e nella perdita contemporanea – di contemporaneità trascendentale – dell'infinita differenza qualitativa fra le «qualità» fondamentali della vita dello spirito, il vero e il falso, il bene e il male, e quelle della natura.

III. *La «dequalificazione» dell'essere in Kant.* Il pensiero kantiano è tuttavia fortemente dialettico ma resta agli antipodi della dialettica esistenziale di Kierkegaard. La dialettica kantiana è infatti di tipo formale più che non esistenziale: l'essere per Kant non è predicato reale, ma un che di aggiunto mediante la sintesi a priori della categoria[442], così che l'essere scaturisce dalla «spontaneità» dell'Io trascendentale. Kant non conosce che il *Sein* funzionale della copula che egli espone nella discussione dell'antinomia teologica e precisamente della «impossibilità» di una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio. Ovviamente una filosofia, che ammette la possibilità di una siffatta dimostrazione, è per Kant apodittica e non più dialettica.

Ora per il nostro assunto, quello di chiarire il passaggio dalla dialettica kantiana a quella hegeliana, possiamo prescindere dal problema specifico dell'esistenza di Dio e concentrare la riflessione sulla sua determinazione del concetto di essere-esistenza che sta a fondamento di quel problema e della sua soluzione. Orbene i momenti o «passaggi» del celebre testo kantiano sembrano i seguenti:

1. La determinazione di «esistenza» è un predicato estraneo al contenuto del soggetto, esso si aggiunge (*hinzukommt*) al concetto del soggetto e lo accresce. La realtà di una cosa, Kant l'ha appresa dalla filosofia nominalistica di Suárez-Wolff, è data dall'essenza stessa ossia dal contenuto dell'essenza descritta nella definizione. Questo il punto di partenza.

2. Ora Kant presenta il *Sein*, ossia ne chiarisce la natura, dall'interno delle proposizioni che riguardano Dio, la sua esistenza e i suoi attributi: un'analisi pertanto ch'è di natura puramente formale, ossia «logica»

come dice lo stesso Kant, e non reale e difatti la discussione si conclude ribadendo la problematicità (antinomia) della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Essere è quindi preso per «esistenza» nel senso dell'*inesse* (enuparcein) della logica aristotelica.

3. Perciò Essere non è evidentemente (*offenbar*) un predicato reale cioè un concetto (*Begriff*) di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. L'Essere è fuori del contenuto del concetto di una cosa e l'essenza di una cosa, come diceva Avicenna, può essere concepita in se stessa, prescindendo dall'esistenza sua di fatto. Ovviamente per Kant, come già per la scolastica nominalistica, la *realtà* di una cosa è data dall'essenza nella sua possibilità: nella scolastica teologicamente questa possibilità come realtà dell'essenza veniva fondata in Dio – credo di aver letto questa osservazione anche in Heidegger – il quale, creando cioè con un atto di volontà estrinseco all'essenza, faceva «passare» l'essenza all'esistenza.

4. Egregiamente, mi sembra, commenta Heidegger che il significato di «reale» per Kant non collima con il nostro di oggi secondo il quale «essere» significa senz'altro realtà in atto, mentre per Kant «reale» ha ancora un senso originario (*ursprünglich*). Esso significa ciò che appartiene ad una «res», ad una cosa, ad un contenuto reale (*Sachgehalt*) di una cosa. Un predicato, una determinazione appartenente ad una cosa è, per esempio, il predicato «pesante» rispetto ad ogni pietra, indifferentemente sia che la pietra esista realmente o non[443].

5. Ed ecco il nodo cruciale: «Esso (essere) è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio». Heidegger, pertanto – come si è detto – per dissolvere la (pseudo) onto-teo-logia di Hegel, è tornato a Kant; nella sua esemplare analisi di questa pericope kantiana, egli osserva che Kant qui non nega che l'esistenza di una pietra pesante non sia un predicato. Ma egli afferma che lo «è» non è un predicato reale, perché esso non dice nulla del «ciò» (*was*) ch'è la pietra come pietra o che le appartiene (per esempio, di essere pesante), ma dice il fatto che (*dass*) ciò che appartiene alla pietra «è». L'essere è perciò semplicemente «posizione» di una cosa. È la *existentia* degli Scolastici.

6. Ma Kant, quasi *en passant*, ricorda anche l'uso logico di «essere» come copula ossia della posizione della relazione fra *S* e *P*. Così sia l'essere reale sia l'essere logico sono «posizione» e posizione di pensiero, cioè atto di un giudizio. Ma la funzione di un giudizio, sia logico come reale, è di porre l'unità. Questa posizione dell'unità è per Kant, e per la filosofia dell'immanenza in generale, atto del pensiero, ossia funzione di quella che egli ha chiamato «appercezione trascendentale» o «Io penso in generale» nel quale è dato o pre-contenuto (è il significato fondamentale di «trascendentale») il fondamento dell'unità dei diversi concetti dei giudizi.

La conclusione importante allora è che l'«essere copulante» rimanda all'attività originaria dell'intelletto che è l'appercezione trascendentale, ovvero all'unità sintetica dell'appercezione che Heidegger accosta al «lógoj» nel senso arcaico di «legein» (= raccogliere)[444].

7. Ma, come già si è detto, Kant è dualista: c'è l'apriori e c'è l'aposteriori, c'è l'intelletto e c'è il senso e l'intelletto umano, che è privo di intuizione propria, ha un riferimento e una connessione col senso cioè con l'esperienza per la posizione di realtà. Così, ed è per noi la considerazione conclusiva, l'essere come posizione in quanto riferito all'appercezione trascendentale, poggia su tre postulati del pensiero empirico in generale che delimitano rispettivamente la Possibilità, la Realtà, la Necessità, ossia l'intero ambito della verità. Tali postulati (esigenze a priori scaturenti dall'Io trascendentale) sono i principi con i quali si spiega l'origine e perciò il fondamento dell'esercizio dell'essere nell'attività del giudizio.

8. Leggiamo con Heidegger, sulla scia di Hegel, l'immane conclusivo sforzo di Kant per fondare la «qualità» dell'essere e sfuggire al nichilismo incombente sul pensiero moderno. Tutti e tre si richiamano in senso costitutivo a un'esperienza ed in questa triplice divisione si scorge l'abissale differenza fra la dialettica di Kant e quella di Hegel: anche se vengono accomunate da un'identica esigenza e se l'Io penso di Kant è stato il prologo dell'Idea assoluta di Hegel; si potrebbe dire che, mentre l'Io trascendentale in Kant unifica l'oggetto disponendosi per piani, l'Idea hegeliana unifica il reale su di un solo piano quello della verità come un Tutto. In Kant l'Io penso opera per piani intenzionali perché l'essere non è un predicato reale e resta funzione del rapporto fra pensiero ed esperienza, il quale è esperienza – come è riferito da Heidegger nel suo noto saggio su Kant[445] – nei tre postulati esprimenti appunto le tre presunte qualità che sono: possibilità, realtà e necessità.

9. Nella tavola delle categorie esse figurano in quarta posizione cioè sotto la «modalità». Ora la formulazione dei postulati:

a) Il primo postulato suona: «Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione ed i concetti) è possibile (*möglich*)».

b) Il secondo: «Ciò che è connesso con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale (*wirklich*)».

c) Il terzo: «Ciò la cui connessione del reale è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente (*notwendig*)». Ora nell'ambito del dualismo kantiano, e all'opposto della metafisica classica, le tre categorie della modalità (possibilità, realtà, necessità) non portano – come avverte Heidegger – sul «ciò» che è e rimane in sé noumeno ma soltanto sul «come», ossia esprimono la relazione alla facoltà conoscitiva, cioè dice «soltanto come si comporta l'oggetto (assieme a tutte le sue determinazioni) rispetto all'intelletto e all'uso empirico di questo»[446].

10. Pertanto, il muro invalicabile della dialettica kantiana è l'eterogeneità fondamentale, e quindi l'incommensurabilità costitutiva, per il nostro intelletto che è un «*intellectus ectypus*», non per l'*intellectus archetypus* di Dio, fra senso e intelletto, fra esperienza e riflessione. Così le tre forme, ossia «determinazioni» (*Bestimmungen*) o qualità dei giudizi di possibilità, realtà e necessità sono esigenze pure dell'intelletto, perciò qualità solo nel senso di determinazioni da parte dell'intelletto e non delle cose[447].

Potrà sembrare strano e paradossale, ma è mia convinzione che la problematica della dialettica moderna raggiunge il suo acme proprio al suo sorgere con Kant, con la tensione irrisolubile di fenomeno e noumeno, di spazio e tempo, d'intuizione sensibile e categorie, di dati empirici e di principi trascendentali, d'intuizione e riflessione, di esperienza e pensiero, di *Verstand* e *Vernunft*, di categorie e idee trascendentali, di Ragion pura e Ragion pratica... Gli apporti decisivi della sostanza una di Spinoza, dell'esperienza dell'Uno-Tutto di G. Bruno, J. Böhme, del sentimento dell'unità divino-cosmica di Hölderlin... sono stati decisivi per operare il «salto qualitativo»[448] al sistema da parte di Hegel. Si potrebbe dire che, mentre in Kant, la metafisica è rimasta nell'atrio in attesa della sentenza da parte della Critica della Ragion pura, una sentenza che non è formata né di pura negazione, né di pura affermazione ed in questo abbiamo la conferma della dialettica reale costitutiva del kantismo: l'idealismo ed Hegel in particolare hanno realizzato l'unità-identità di essere e pensiero, eliminando ogni residuo dualistico nelle coppie ora indicate grazie alla triplice identificazione dialettica sul fondamento (*Grund*) dell'identità di essere e pensiero, di particolare e universale (finito e infinito, parte e Tutto) e di conoscere e volere. Così, mentre in Kant rimaneva una parvenza di «dialettica qualitativa», nell'idealismo hegeliano il Tutto diventava la forma e il contenuto ad un tempo del processo universale della storia. Così mentre in Kant spazio e tempo si dividono il campo percettivo dell'esterno e dell'interno, in Hegel l'esterno diventa l'interno (e viceversa) e il tempo assume e ingloba l'essere e l'Idea assoluta nel suo «sviluppo» (*Entwicklung*) abbraccia tutti i momenti dell'essere. Ciò che in Kant era latente, qui diventa patente.

a) L'eliminazione di ogni verità circa la trascendenza reale, cioè metafisica e teologica, a favore dell'Idea trascendentale che contiene tutto il vero (*das Wahre ist das Ganze*);

b) l'eliminazione del problema del male, come processo reale di libertà, a favore del processo eterno della storia che ha in sé, immanente al suo divenire, la sua giustificazione (*Weltgeschichte als Weltgericht*)[449]. Scompaiono perciò i presupposti di ogni dialettica qualitativa autentica del pensiero esistenziale, cioè le tensioni di creatura e Creatore, di uomo e società, di tempo ed eternità, di finito ed Infinito, e soprattutto quelle più autenticamente qualitative di vero e falso, di bene e male.

È in questa prospettiva etico-religiosa che Kierkegaard ha opposto ad Hegel e all'hegelismo la sua dialettica qualitativa.

IV. *La «dequalificazione» dell'essere nella dialettica hegeliana.* – Prima di esporre il modo spiccato e radicale col quale Hegel ha portato a termine il processo iniziato da Kant, cioè di diluire ovvero assorbire la qualità nella quantità, penso gioverà toccare il modo col quale lo stesso Hegel elimina la «differenza qualitativa» fra il finito e l'Infinito, fra la creatura e il Creatore, fra tempo ed eternità e quindi fra vero e falso, bene e male[450].

Diversamente da Kant che concepiva spazio e tempo in *tandem* per la conoscenza della natura, Hegel riserva lo spazio alla natura e il tempo alla storia e così il tempo diventa la «vis insita» dello spirito umano nel suo evolversi storico. L'uomo e il tempo, afferma con espressione potente Hegel, nascono insieme: «Essa

(la filosofia) è così l'uomo in generale e come è il punto dell'uomo è il punto del mondo. E come è il mondo, è l'uomo, un colpo li crea entrambi. Cos'è stato prima di questo tempo? L'altro del tempo non è un altro tempo, ma l'eternità, il pensiero del tempo. Con questo è tolta la questione; infatti questo non significa un altro tempo; ma così l'eternità stessa è nel tempo; essa è un prima del tempo, quindi anche un passato; esso è stato, assolutamente stato, essa non è. Il tempo è il concetto puro, il sé intuito vuoto nel suo movimento, come lo spazio nel suo riposo»[451]. Ed è tale tempo, conclude Hegel, che muovendosi, diventa la Storia Universale di cui il «genere» è attore e sostanza; ma il singolo, l'individuo, è parvenza inessenziale che il turbine della storia travolge e distrugge.

A questo modo – ed è la tesi antropologica fondamentale di Hegel che Kierkegaard ha soprattutto preso di mira – «il genere è l'unità semplice che è in sé con la singolarità del soggetto di cui esso è la sostanza concreta», perché l'universalità sostanziale è il genere[452]. È tale universalità che media l'individuo il quale, a cagione della sua immediatezza, si comporta negativamente rispetto alla sua universalità. Parole astruse ma dal significato decisivo: il genere domina l'individuo e l'individuo è al punto infimo della scala ontologica del tempo e dello spazio, nasce per caso ed è condannato a scomparire con la morte.

Così il gioco dell'annullamento della qualità e della differenza diventa in Hegel assai più spiccio e radicale che non in Kant. Mentre in Kant l'essere resta fuori della sfera intenzionale (*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), per Hegel è col *Sein* «vuoto» che la filosofia fa il suo «cominciamento» (*Anfang*): come una parola vuota (*leeres Wort*), questa parola semplice che non ha altrimenti nessun altro significato e che perciò costituisce il primo passo della mente ossia l'immediato (*das Unmittelbare*)[453]. Nella riflessione, mediante il metodo dialettico dell'affermazione e negazione, il pensiero provvede alle ulteriori determinazioni di questa «vuotezza» (*Leerheit*) fino al suo «riempimento» (*Erfüllung*) dell'Idea assoluta. Non a caso Hegel dà alla prima sezione della Logica, dedicata alla dialettica dell'essere, il titolo: Determinatezza (qualità). I momenti di siffatta dialettica dell'essere sono rigorosamente tre ed a noi interessano i primi due. Il primo è l'essere determinato in generale verso (*gegen*) l'altro ed è per questo che la sezione ha per titolo: «Determinatezza» (*Bestimmtheit*) (Qualità).

Ma come dal vuoto si passa al pieno e dall'indeterminato al determinato? È il nodo della dialettica hegeliana, oggetto di accesa controversia fra i suoi avversari e gli stessi suoi fautori, che non sembra sia stato ancora sciolto. Qui, per il nostro assunto, ci atteniamo alla trama formale con le parole stesse di Hegel; il nostro compito è di vedere se e come dal vuoto di qualità, ossia dall'indeterminato, egli *arriva* alla determinazione ch'è appunto la qualità e se la sua dialettica sia perciò qualitativa.

L'essere (*das Sein*) è indicato con formule varie di senso convergente: «l'immediato indeterminato» (*das unbestimmte Unmittelbare*), «l'essere senza riflessione» (*reflexionsloses Sein*), «l'essere senza qualità» (*qualitätsloses Sein*), «pura indeterminatezza e vuotezza» (*reine Unbestimmheit und leere*), «perfetta vuotezza, mancanza di determinazione e di contenuto» (*volkommene Lehrheit*, *Bestimmungs- und Inhaltslosigeit*)[454].

Da una siffatta presentazione Hegel non ha difficoltà a concludere che l'essere è uguale al nulla e questo per una corrispondenza formale e rigorosa: come l'essere nella sua indeterminatezza è soltanto uguale a se stesso, anche il nulla è semplice uguaglianza con se stesso ed è perciò (*somit*) la medesima determinazione o piuttosto mancanza di determinazione. Già nella piccola *Enciclopedia* del 1808 (secondo Rosenkranz), il *Sein* è presentato come «concetto senza determinazione» (*bestimmungloses Sein*) il quale nella sua «mancanza di contenuto» (*Inhaltslosigeit*) e «vuotezza» (*Leerheit*) e «purezza» (*Reinheit*) è identico al nulla. E qui si vede chiaro il virtuosismo verbale di Hegel: «Non c'è quindi, conclude, nessuna distinzione del medesimo, ma con questo c'è il porre di loro come distinti e il dileguarsi di ognuno nel suo contrario, ossia è il puro divenire»[455]. Nelle lezioni di Jena (1803/1804), l'essere iniziale infatti è identificato all'etere secondo la concezione della fisica romantica che ha dominato fino alla teoria della relatività di Einstein e che si riscontra ancora nello schema della struttura dell'atomo di Niels Bohr. La prima sezione tratta della «Meccanica» e comincia *ex abrupto*: «L'idea come l'esistenza che ha fatto ritorno nel suo concetto può ora essere chiamata *materia assoluta* ossia *l'etere*. L'etere quindi non penetra tutto, ma esso è anche tutto; infatti esso è *l'essere*». E la spiegazione che segue mi sembra una sintomatica indicazione, in un linguaggio più diretto rispetto a quello riflesso della grande *Logica* del 1812. Hegel infatti spiega: «L'essere non ha nulla fuori di sé e non si cambia; infatti esso è il dissolvere di tutto, la pura semplicità negativa, la liquida e limpida trasparenza (*die flüssige und untrübbare Durchsichtigkeit*)»[456]. E la spiegazione formale di tale trasparenza si può riscontrare nella *Logica*, dove Hegel spiega l'indeterminatezza dell'essere, del puro essere (*Sein*, *reines Sein*) poiché... «in essa non c'è nulla da intuire, se si può qui parlare d'intuire; oppure (*oder*) esso è solo questo vuoto, puro intuire stesso» – cioè all'essere vuoto, puro, corrisponde l'intuire vuoto, puro. Essere e nulla sono quindi formalmente identici, ma non realmente dice Hegel, il quale di lì a poco precisa: «Ma queste espressioni hanno un sostrato nel quale avviene il passaggio (dall'essere al nulla). Essere e nulla sono nel tempo tenuti separati l'uno dall'altro, rappresentati in esso alternanti, ma non pensati nella loro

astrazione e pertanto non così che essi in sé e per sé siano la medesima cosa». Quindi ora essi si trovano distinti e la distinzione non sembra scaturire dalla considerazione logica dell'essere e del nulla, ma dalla considerazione fenomenologica di come l'essere e il nulla si «alternano» nel tempo. Ecco pertanto ancora il primato del tempo: in Kant esso aveva il primato in quanto è il tempo che rende possibili gli schemi trascendentali, mediante i quali le categorie dell'intelletto (sostanza e causa, possibilità-realtà-necessità) si possono accordare (*übereinstimmen*) con i fenomeni (*Erscheinungen*) della sensibilità: Kant chiama lo schema temporale (permanenza, successione, ecc.) un «monogramma dell'immaginazione pura a priori»[457]. Quindi, mentre in Kant il problema della qualità era rimasto in sospeso al seguito della cosa in sé alla quale rimanda, in Hegel tale problema è superato cioè negato fin dall'inizio in quanto questo è fatto con «l'essere vuoto» parificato al non-essere, così che la dialettica non è nello sviluppo delle cose ma nell'opposizione dei pensieri. E se non bastasse il già detto, questo lo si può vedere nell'impostazione che Hegel dà alla Logica fin dal 1808[458], ove si legge che la Logica è la scienza che opera mediante il puro intelletto (*Verstand*) e la pura ragione (*Vernunft*). Ed ecco che partendo da *due* facoltà, Hegel trova *tre* lati (*Seiten*), cioè campi di riflessione logica:

1) Il lato astratto o intellettuale (*die abstrakte verständige*).
2) Il lato dialettico o razionale negativo (*die dialektische oder negativ vernünftige*);
3) Il lato speculativo ovvero razionale positivo (*die spekulative oder positiv vernünftige*).

Un procedere che è doppiamente sospetto: 1) l'ammissione in apertura, anzi a fondamento, della riflessione logica dei prodotti (i concetti astratti) dell'intelletto in cui Hegel aveva visto la carenza principale della filosofia precedente e, come si è visto, nello stesso Kant. 2) Lo «sdoppiamento» del razionale in due lati o momenti, l'uno è il *primo* negativo e il *secondo* è detto invece positivo. Ma qui ci si può domandare: come mai il negativo razionale precede e perciò fonda il positivo razionale? Su cosa porta allora la negazione del primo momento della ragione? Sui dati dell'intuizione sensibile? Ma essi sono quelli che sono. Sui prodotti dell'intelletto? Ma tocca all'intelletto, caso mai, negare *in propria materia* ed alla ragione nella sua, e così il negativo razionale deve seguire e non precedere il positivo razionale. Quindi il negativo dialettico, che è il momento cruciale del metodo hegeliano, è un momento spurio senza padre, un apolide, nulla. Hegel cerca di spiegare: «*Il dialettico* si mostra nel loro (dei concetti) trapassare e nel loro dissolversi»[459]. Ma tali concetti, in quanto sorgono e sono presi dall'intelletto, restano a significare quel contenuto rigido e unilaterale che devono significare; perciò non possono né trapassare né dissolversi: se così fosse, non sono più i dati e i concetti coi quali si è fatto il cominciamento (*Anfang*).

V. *La critica di Kierkegaard all'«essere vuoto» di Hegel.* – La conclusione della precedente diagnosi è che ogni pretesa dialettica a partire dal *cogito* come pensare «senza presupposti» (*voraussetzungslos*), ossia che inizia «senza determinazione e senza contenuto alcuno», dissolve lo stesso pensare e l'uccide sul suo nascere. Un pensiero puro senza riferimento alla realtà è solo quello matematico, per questo si fonda su assiomi (convenzionali) e può procedere in perfetta autonomia e immanenza; nel pensiero del reale la qualità deve essere invece un *prius* rispetto al pensiero e non un *posterius*. L'ambito del pensiero è la sfera dell'essenza che appartiene all'astrazione, nella realtà dell'esistere si hanno solo individui singoli, e riguarda perciò la possibilità cioè l'oggettività formale: ma Hegel, per via di quel cominciamento senza presupposti che non può cominciare – come si è visto – non può stabilire neanche una sfera di possibilità ch'egli del resto deve respingere perché il sistema identifica *dialetticamente* possibilità e realtà, parimenti (e di conseguenza) libertà e necessità, essenza ed esistenza, soggettività ed oggettività – e tutto questo mediante una dialettica che non può fare un passo ma che muore, e deve morire nel suo stesso nascere. Di qui la critica di Kierkegaard al *cogito* moderno come puro *Anfang*[460]. La sua osservazione teoreticamente pertinente sembra la seguente: per Hegel bisogna cominciare con l'immediato il quale insieme esige la massima riflessione, «ha la proprietà notevole di essere infinita, ma poi ciò implica che la stessa riflessione non può essere fermata da se stessa». È vero che lo stesso Hegel chiama questa infinità della riflessione la «cattiva infinità» (*schlechte Unendlichkeit*), qualcosa di spregevole a cui bisogna rinunciare al più presto. E perché mai? si chiede Kierkegaard. Ma se con essa si è fatto lo *Anfang*, perché poi è considerata qualcosa di spregevole da buttare via? La realtà, ossia la carenza di fondo della dialettica hegeliana, è che il «sistema» non comincia immediatamente cioè con l'immediato reale, ma è *ottenuto anch'esso con la riflessione* – per la ragione appunto che la riflessione non può arrestare se stessa. E se qualcuno, Hegel o qualche hegeliano, dicesse: si comincia con l'intuizione (*Anschauung*), allora Hegel o ricade in Schelling cui egli ha grossolanamente irriso nella *Vorrede* alla Fenomenologia[461], oppure l'equivoco ora iniziato continua. Hegel infatti – e l'abbiamo già

letto – scrive imperterrito: «Non c'è nulla in essa (= nella pura indeterminatezza e vuotezza dell'*Anfang*) da intuire, se qui si può parlare di intuire; ossia qui c'è soltanto il puro, vuoto intuire»[462]. Il puro e vuoto intuire non è che l'intuire del vuoto che è intuire a vuoto e quindi un non intuire né pensare affatto, è il vuoto cioè un gabbare il prossimo.

E qui Kierkegaard incalza con un'osservazione che s'innesta nella linea della nostra disamina, ossia denunziando che di fronte all'impossibilità di avanzare da parte di siffatto pensiero puro – che in realtà pensiero non è – Hegel stesso l'abbandona e si appella, per superare ciò che resta *fuori* del pensiero puro, fa cioè ancora una metabasij eij a llo genoj.

Ossia Hegel lascia la sfera del pensiero e cade in quella dell'immaginazione, nel senso ch'egli abbandona il concetto e chiama in soccorso la rappresentazione del tempo: «Quando nel pensiero puro si parla di un'unità immediata di riflessione in sé e di riflessione in altro e si dice che quest'unità immediata viene tolta, bisogna allora introdurre qualcosa fra i momenti dell'unità immediata. Cosa? il tempo. Ma per il tempo non c'è alcun posto dentro il pensiero puro. Che significato hanno allora "superamento" e "passaggio" e "nuova unità"?»[463]. Ripetiamo che il tempo come lo spazio – a partire da Kant e già fin da Descartes, Galilei, Locke – costituiscono la sfera dello *indifferens* o del *qualitätsloses*; una formula che deve sottendere il nuovo cammino del pensiero nella sua autonomia. Si può dire allora – ed è la negazione radicale della differenza reale e pertanto della dialettica qualitativa da parte del pensiero moderno – che il ricorso alla forma di tempo e spazio, in sé qualitativamente indifferenti, non toglie ma consolida l'indifferenza. La contemporaneità e la successione, quando diventano il *principium fundans*, tolgono ogni fondamento: possono, e lo sono spesso purtroppo, essere contemporanei e successivi ossia immersi nel movimento grazie allo spazio e al tempo: eventi di qualità (sia fisiche come morali) radicalmente diversi rispetto al vero ed al falso, al bene ed al male che lo scorrere del tempo pareggia come la falce con le erbe del prato.

VI. *La critica di Kierkegaard alla dialettica quantitativa hegeliana.* – Perciò Kierkegaard – e non a caso Heidegger ha evitato il contatto col danese, in campo speculativo[464] – afferma che la posizione hegeliana manca di etica, anzi essa *distrugge l'originalità dell'etica e nega la specificità della religione e soprattutto del Cristianesimo*[465]. Sono i due punti focali della dialettica qualitativa dell'esistenzialismo kierkegaardiano. Per Kierkegaard essi sono – sul piano esistenziale dell'evento della libertà – profondamente connessi e necessariamente dipendenti l'uno dall'altro. È in questo che consiste il significato profondo della soggettività ossia della libertà che è il fondamento della «dialettica qualitativa». Una volta infatti che il tempo indifferente è chiamato a sostanziare l'essere, la storia umana diventa la successione di eventi indifferenti della storia universale, riferiti cioè o ai despoti di un tempo che trascinavano la masse oppure alle masse di oggi – e già al tempo di Kierkegaard – che sopraffanno e soverchiano la qualità con la quantità. Kierkegaard lo contesta per la ragione che l'etica e il momento etico costituiscono il carattere inderogabile di ogni esistenza individuale, un'esigenza così inderogabile che qualunque cosa un uomo possa dispiegare nel mondo, anche la più sbalorditiva, diventa la più sospetta se egli non ha chiarito la propria posizione nella sfera etica quando ha fatto la scelta, chiarendo la propria responsabilità dal punto di vista dell'etica. Il «passaggio», proposto dalla dialettica hegeliana, è pertanto immorale: perciò l'etica tiene d'occhio con lo sguardo diffidente la storia universale, poiché questa diventa facilmente una trappola, una dissipazione estetica demoralizzante per il soggetto conoscente, in quanto la distinzione fra ciò che ha o non ha significato storico mondiale è posta sul piano della dialettica quantitativa (cioè dei vari *Geister*: *Volksgeist*, *Zeitgeist*, *Weltgeist*) per cui anche la distinzione etica assoluta fra il bene e il male è neutralizzata in modo estetico-storico-mondiale nella determinazione estetico-metafisica del «grandioso, dell'importante», a cui tanto il male quanto il bene hanno «uguale accesso»[466]. Perciò l'uomo etico deve stare in guardia contro il principio del «numero», ossia che la maggioranza come tale faccia la verità, e contro il principio del «risultato» ossia che il successo sia la conferma e la garanzia della verità. Quindi l'uomo etico non si preoccuperà di diventare importante nella storia: «Questa è una stupidità, perché Dio non ha bisogno di nessun uomo. Sarebbe del resto una cosa estremamente seccante di essere creatore, quando ciò avesse il risultato che Dio ha bisogno della creatura» (*loc. cit.*).

Il significato teoretico di questo discorso è pari a quello pratico. Senza trascendenza metafisica non c'è etica; l'opposizione inconciliabile di essere e non-essere e con essa il principio di contraddizione[467] restano a fondamento della verità oggettiva di cui l'opposizione inconciliabile di bene e male, con l'imperativo categorico dell'aspirazione assoluta al Bene infinito, è la risposta pratica. La libertà dell'uomo è solidale all'onnipotenza divina: senza la dipendenza totale della creatura dal Creatore, non c'e libertà e libertà di scelta e chi non sceglie anzitutto Dio, non è in grado di attuare la libertà di scelta ma si perde in un puro sperimentare – cioè nella casualità, nella «cattiva infinità» la quale – come si è visto – sprofonda nel nulla che nella vita dello spirito è la pazzia, l'assenza di fondamento: «Don Chisciotte annota Kierkegaard, è il

prototipo della follia soggettiva, in cui la passione dell'interiorità abbraccia una particolare idea fissa finita»[468]. Colui che non vede questo, osserva Kierkegaard, è un cretino e chi osa contraddirmi io mi propongo di renderlo ridicolo in virtù della *vis comica* che possiedo in questo momento. Il punto qui da ritenere è che la storia universale nel suo autentico contenuto, esito e valore, è accessibile soltanto a Dio che ne farà il giudizio finale. Non è vero quindi, anzi è una professione di ateismo, l'affermazione già citata di Hegel che «la storia del mondo è il giudizio del mondo»[469]. Per Dio, osserva, forse è questa la situazione, poiché Egli possiede nella sua conoscenza eterna il medio, che è la commensurabilità dell'esterno e dell'interno; ma lo spirito umano non può vedere la storia umana a questo modo: «Per Dio infatti la concezione della storia universale è penetrata dalla conoscenza che egli ha, nelle cose più grandi come nelle cose più piccole, del segreto più intimo della coscienza dell'uomo. Se un uomo vuole assumere questo punto di vista, è uno sciocco»[470]. Perché è un incosciente, una vittima della dialettica quantitativa.

Come l'etica ha il fondamento assoluto in Dio e si attua nel rapporto assoluto all'Assoluto, così essa ha per soggetto il Singolo che è l'io individuale come persona incomunicabile e libera davanti a Dio: «Se non si tien fermo questo, si sbocca ben presto con la speculazione nel fantastico Io = Io, che è stato certamente usato dalla filosofia moderna ma senza spiegare come il singolo individuo si rapporti ad esso: e, mio Dio, nessun uomo può essere più che un individuo singolo»[471]. Il nesso teoretico è che quel Io = Io è vuoto, come l'essere = non-essere: infatti l'Io = Io è un punto matematico che non esiste e che, come tale, non potrà mai essere ossia trovarsi nell'unità di finito e infinito, cioè che trascende l'esistere... e perché né l'uno né l'altro (Io = Io) è reale, è un incontro fantastico nelle nuvole, un amplesso sterile e la relazione di questo io singolo a questo vuoto miraggio non è mai indicata. La conclusione è che la dialettica dell'idealismo, la «mediazione» che pretende ridurre i molti all'Uno e al Tutto, è una illusione e lo dimostra, come si è visto, il suo abbandono del principio di contraddizione per il principio di identità[472]. La filosofia dell'immanenza ha ottenuto il risultato opposto a quello che si era proposto; invece di attuare e fondare l'interiorità nella libertà e la libertà nella verità, essa ponendo l'identità di essere e pensare, di pensare e volere, ha tolto la realtà ed il senso del loro rapporto.

VII. *Il recupero kierkegaardiano della dialettica qualitativa.* – Come ricuperare allora questo rapporto? In questo ricupero consiste la fondazione della *dialettica qualitativa* che ha il suo orientamento di fondo nel realismo a tre dimensioni: metafisico, etico, religioso. Per Kierkegaard non c'è passaggio di continuità fra ciascuno di queste dimensioni o stadi, ma uno «stacco» che comporta il «salto» di cui si è già detto, cioè la «scelta della libertà» come *rischio* esistenziale. È nel pertugio di questa finestra della libertà (che si apre e chiude all'esterno dall'interno), è in questa fessura che si colma soltanto per un *complementum animae* con l'intensità dell'atto di scelta, che si pone e impone lo specifico della dialettica qualitativa e quindi si attua la *mediazione qualitativa*. Questa mediazione, ch'è l'atto di libertà di ogni Singolo esistente, ha per suo presupposto il «movimento» dell'interiorità ossia della riflessione soggettiva.

Ora Kierkegaard procede per tappe serrate. Lo stadio metafisico di posizione dell'Assoluto, se non si concreta nella decisione etica assoluta, si dissolve e cade nell'estetica ove l'esistenza si disperde appunto nella cattiva infinità. A sua volta lo stadio etico, se non si fonda nell'Assoluto *reale* della religione storica, rimane prigioniero dell'esigenza formale senza fondamento: il «tu devi» che non si fonda in Dio deve fondarsi nell'uomo, ma così resta senza fondamento e, se l'uomo cerca il fondamento, egli non lo può dare. È stato questo l'errore del formalismo morale di Kant, pari all'espediente dei «colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. (...) La trasformazione dell'immediatezza – il «salto qualitativo» – [, questo morire,][vi] non è fatta sul serio, diventa un'illusione e un puro sperimentare se non c'è di mezzo un terzo, qualcosa che costringa senza essere l'individuo stesso»[473].

È la trascendenza dell'Assoluto metafisico l'unico fondamento al trascendere esistenziale del «salto qualitativo» della scelta etica dell'Assoluto e dell'Eterno da parte del singolo. Qual è allora lo «specifico» della *dialettica qualitativa*?[474] Esso consiste nel «paradosso» che corrisponde alla determinazione di Dio nel tempo, che è l'Uomo-Dio apparso nella storia come Uomo Singolo: Kierkegaard perciò parla della «dialettica qualitativa del paradosso assoluto». Essa comporta un rapporto di tempo ed eternità sia in Dio che entra nel tempo con l'Incarnazione, sia nell'uomo che mediante la decisione della fede di aderire all'Uomo-Dio entra con la speranza dell'eternità. Questo suppone per Kierkegaard che Cristo sia veramente Dio e Uomo nel senso delle definizioni conciliari di Nicea e Calcedonia[475], ossia che la sintesi di Uomo-Dio, di tempo ed eternità in Cristo sia reale e non puramente dialettica. E ciò *pre*-suppone l'infinita differenza qualitativa fra l'uomo e Dio sia come creatura e Creatore, sia (e soprattutto) come l'uomo peccatore e il Santo per essenza: qui Kierkegaard osserva che bisogna mantenere la «dialettica dell'incomprensibilità».

Possiamo allora dire che la dialettica qualitativa è propria del Cristianesimo e indica il «come» si fa a *diventare* cristiani: essa è la dialettica religiosa alla seconda potenza e perciò il Cristianesimo nella *Postilla* è

detto religione *B*. La religione *A* è quella naturale, che ha per Kierkegaard il suo rappresentante in Socrate il quale vive nell'aspirazione all'eternità-immortalità e muore per essa. Infatti l'*etica*, come tale, si attua all'interno dell'autoaffermazione, la religiosità di Socrate si attua come sofferenza dell'autoannientamento però all'interno dell'immanenza. Socrate infatti vive e muore nell'ascolto del demone che ha in sé: nella religiosità *A* non c'è nessun punto di partenza storico.

La religiosità B *del paradosso* ch'è il Cristianesimo invece rompe con l'immanenza e fa dell'esistere una contraddizione assoluta, non all'interno dell'immanenza, ma contro l'immanenza: la contraddizione di cui si parla ovviamente non è di carattere logico, ma esistenziale. Essa da parte di Dio significa che l'eternità «entra» (*bliver til*) nel tempo, che Dio diventa uomo rimanendo sempre l'eternità in sé eternata e il tempo in sé temporale, parimenti Dio conserva l'essere proprio di Dio e l'uomo quello di uomo. La speculazione invece ossia lo gnosticismo nell'antichità e la speculazione moderna hanno trasformato il Cristianesimo in una storia eterna, in una dottrina metafisica dove Dio diventa uomo e l'umanità diventa Dio: invece la dialettica qualitativa propria della religiosità *B* ossia del Cristianesimo afferma che Colui che secondo la sua natura è eterno, è lo stesso che è diventato nel tempo: è nato, è cresciuto, ha patito, è morto (e poi risorto). Questo significa che il Dio Creatore è diventato realmente il nostro Salvatore e che la religiosità del paradosso costituisce la *sfera della fede*. La determinazione di qualità nella dialettica della fede nell'Uomo-Dio è l'essere-Dio: è questo che fonda il paradosso assoluto dell'Incarnazione. Perciò, se si vuole parlare di Dio (in Cristo), si deve dire: Dio. L'altro lato ancora più profondo del paradosso è che Cristo, l'Uomo-Dio, è venuto al mondo *per soffrire*[476] e che questo è il suo teloj ciò che non si può dire di nessun altro uomo. La cosidetta teologia chenotica contemporanea, togliendo la tensione del Dio-uomo in Cristo elimina tale paradosso assoluto e con esso la dialettica della fede la quale è «la particolare realtà storico paradossale»: esso forma il cosiddetto «problema di Lessing» di cui trattano i capitoli IV e V delle *Briciole di filosofia*.

Lessing, insiste Kierkegaard, aveva avanzato il dubbio che «non si può fondare una salvezza eterna su di un fatto storico». Dunque qui esiste un fatto storico, il racconto della vita di Gesù Cristo, l'Uomo-Dio. A questo dubbio Kierkegaard risponde affermativamente, ma questa risposta vale solo rispetto a Cristo, alla vita di Cristo; Lessing, risponde negativamente perché, d'accordo col deismo, con Reimarus[vii], non ammette in partenza in Cristo la realtà dell'Uomo-Dio, cioè la divinità di Cristo perché respinge la Fede. La fede cristiana si fonda quindi su di un concreto e singolare fatto storico, l'Incarnazione, ossia sulla vita di Gesù Cristo contenuta nel Nuovo Testamento. Ma questo fatto è anche storicamente certo? Kierkegaard risponde che il momento decisivo non è la certezza che è frutto della scienza storica dell'evento in questione: anche se fosse la cosa più certa di tutta la storia, non è questo ciò che conta; non si può direttamente fare un passaggio da un fatto, in quanto è semplicemente storico, per fondare su di esso una salvezza eterna. La salvezza viene da Gesù Cristo, uomo storico, però in quanto Egli mostra che è insieme Dio. Ciò è qualcosa di qualitativamente nuovo. E allora come? Con il «salto» della fede: «Dico allora a me stesso: io scelgo. Questo fatto storico impegna tutta la mia vita. Il credente impegna per esso tutta la sua vita. Questa è la tensione infinita della dialettica qualitativa, ch'è dialettica di libertà. Questo si chiama rischiare e senza il rischio la Fede è impossibile»[477]. *Rapportarsi allo spirito* – spiega Kierkegaard – *è essere sotto esame*. Credere, voler credere è fare della propria vita un continuo esame; l'esame quotidiano è la tensione della Fede che si accompagna alla *passione* del credere: «La Fede non deve accontentarsi dell'incomprensibilità, perché precisamente il rapporto ovvero la respinta che essa subisce da parte dell'incomprensibilità dell'assurdo (paradosso), è l'espressione della passione [infinita] della fede. Per questo il momento patetico è solidale con quello dialettico. Profondamente perciò Kierkegaard riferisce questa tensione alla struttura dell'uomo che è una sintesi di anima e corpo nello spirito (*Aand*) che si riflette in particolare nella tensione della fede, ossia del diventare cristiani. Quanto al *diventare* cristiani che è la dialettica qualitativa kat'exochn, riprende Kierkegaard, si deve però ricordare una differenza che c'è qui rispetto alla dialettica di Socrate[478]. Infatti rispetto all'immortalità, l'uomo si rapporta a se stesso e all'idea: non più in là. Ma dal momento che un uomo sceglie di credere in Cristo, cioè sceglie di impegnare la sua vita per questo, subito può rivolgersi nella preghiera direttamente a Cristo. Così – si badi bene che è il punto cruciale della dialettica qualitativa – la realtà storica è l'occasione e nello stesso tempo l'oggetto della fede. Resta quindi la conclusione che è anche la formula conclusiva della dialettica qualitativa la quale esprime insieme nella sfera esistenziale l'essenza del Cristianesimo: «Una beatitudine e una felicità eterna si decide nel tempo per via di un rapporto a qualcosa di storico»[479]. Così il problema è sottratto alla speculazione e proposto alla libertà: la speculazione vuole trasferirlo nell'eternità, mentre la fede lo rimanda al tempo ed esige che ogni credente lo risolva nel tempo, cioè vita natural durante. L'eternità (la salvezza eterna) si decide nel tempo e tocca perciò al tempo (alla decisione presa nel tempo) decidere dell'eternità.

Il riferimento all'evento storico obiettivo, e pertanto alla sintesi obiettiva dell'Uomo-Dio e di tempo-eternità, tronca la seconda scappatoia di Lessing nella sfera soggettiva, ossia di «scegliere la sinistra» vale a

dire di preferire alla certezza della verità, l'aspirazione incessante: «Ma Lessing aveva torto in quanto ciò è un po' troppo erotico, perché c'è il pericolo che il prezzo possa interessare più della persona amata e perciò anche più della verità, ma questo è impossibile nei riguardi della Fede»[480]. Nella fede la persona storica che pone l'esigenza e chiede l'assenso è Dio stesso in Cristo come l'Uomo-Dio.

VIII. *La fondazione cristiana della* «*dialettica qualitativa*» (Libro di Adler). – L'incontro con Lessing nelle *Briciole* e nella *Postilla* aveva provocato la nozione di «differenza qualitativa» con l'affermazione dell'originalità e trascendenza dell'esistenza cristiana: il «caso Adler» dibattuto e concluso nella primavera del 1845, provocò con il *Bog om Adler* (1846-47), lasciato inedito tra le carte[481], l'approfondimento decisivo delle categorie fondamentali del «divenire cristiano» che continua poi con l'*Anti-Climacus* della *Malattia mortale* e dell'*Esercizio del Cristianesimo*. Il nucleo di questo approfondimento è nel carattere e nel valore assoluto che ha per l'uomo la rivelazione divina storica e quindi la trascendenza dell'autorità divina per l'uomo storico.

1. *La differenza fra la qualità umana* (*del genio o l'autorità umana...*) *e l'autorità divina*[482]: infatti quella è relativa e si dilegua nel tempo, mentre questa è assoluta. Infatti, quando si tratta di autorità o di esercitare l'autorità nell'ambito politico, civile, sociale, familiare, disciplinare..., l'autorità è soltanto un momento transitorio che si dilegua nel tempo con tutte le sue differenze. Certo – rispetto alla qualità innata del genio – anche l'autorità terrena costituisce una «differenza qualitativa» – non è una semplice «differenza quantitativa», dovuta a qualità individuali (genio, doti speciali, ecc.) – ma anche l'autorità terrena scompare nel tempo. La qualità nuova assoluta «*spunta fuori solo quando Dio destina un uomo singolo ad avere autorità divina*, *certamente – si badi bene – solo per ciò che Dio gli ha affidato*. *È questa la condizione – dopo Cristo e in dipendenza da lui – dell'Apostolo al quale compete la qualità paradossale specifica dell'autorità divina*: essa spezza tutti i limiti e le relatività dell'immanenza e pone la trascendenza esistenziale assoluta» (p. 281s.). La conseguenza diretta è che nel Cristianesimo... «*La determinazione* "*Apostolo*" *appartiene alla trascendenza. L'Apostolo* – in contrasto col *nihil novi* dell'antichità e con il relativismo storico del pensiero moderno – *ha paradossalmente qualche novità da portare la cui novità*, *proprio perché è essenzialmente paradossale e non una anticipazione rispetto all'evoluzione del genere*, *rimane costante*» (p. 273). Kierkegaard spiega: «Geni si nasce, ma Apostoli si diventa per una speciale vocazione di Dio che costituisce l'uomo in autorità e lo invia per una missione divina». Cioè... «un genio è ciò che è grazie a se stesso cioè è ciò che egli è in se stesso; un Apostolo invece è ciò che è grazie alla sua autorità divina, ossia in virtù di una rivelazione storica». Perciò «il punto di partenza del genio è dentro l'identità personale con se stesso; il punto di partenza dell'Apostolo è quello della rivelazione che trascende paradossalmente la personalità»[483]. La vocazione apostolica è detta da Kierkegaard un «*factum paradoxale*»: mediante quel fatto paradossale l'Apostolo è, per tutta l'eternità, reso diverso dagli altri uomini (p. 274). La novità, che egli deve annunziare, è il *paradosso qualitativo essenziale*. Per quanto a lungo si predichi nel mondo, esso rimane nella sua essenza egualmente nuovo ed egualmente paradossale: nessuna immanenza può assimilarselo.

2. *L'autorità divina è il momento qualitativo* «*oggettivamente*» *decisivo*. Nella sfera religiosa del Cristianesimo, la differenza qualitativa sorge perciò da un preciso evento storico di cui è oggetto un preciso personaggio storico che è il Cristo e l'Apostolo il quale presenta la «nuova» dottrina, non argomentando dalla convenienza e coerenza e dalla «probabilità» della medesima ma sulla propria attestazione che essa è una rivelazione avuta dal Signore. Così io devo inchinarmi davanti a Paolo perché egli ha autorità divina: un'autorità di cui tocca a Paolo, come ad ogni Apostolo, presentare le credenziali, libero ciascuno di credere o non, cioè di accettare o respingere l'autorità dell'Apostolo. Per presentare le verità avute per divina rivelazione, Paolo non può richiamarsi alla sua ingegnosità: sarebbe uno sciocco. Non deve impegnarsi in una discussione puramente estetica o filosofica sul contenuto della sua dottrina: sarebbe uno svagato. No, egli deve richiamarsi alla sua autorità divina e proprio con essa, mentre è disposto a sacrificare la sua vita e tutto il resto, deve impedire le obiezioni indiscrete estetiche e filosofiche *dirette* contro il contenuto della dottrina. Tu devi riflettere – ammonisce l'Apostolo – che quel che io dico mi è stato affidato con una rivelazione – allora devi sapere che è Dio stesso ossia Gesù Cristo l'Uomo-Dio, che parla e guai a te se hai l'imprudenza di metterti a criticare la forma[484].

È vero – ecco il momento soggettivo – ch'io non posso, non oso costringerti ad obbedire, ma tu ti rendi in eterno responsabile – mediante il rapporto della tua coscienza a Dio e a Cristo l'Uomo-Dio, venuto nel tempo – del tuo rapporto a questa dottrina per il fatto che io l'ho predicata come mi è stata rivelata e quindi predicata con autorità divina.

Cioè, la rivelazione cristiana è il «punto fermo» (*Holdingspunket*) della storia, non soggetto a dialettica qualitativa: «La realtà cristiana non ha storia, perché il Cristianesimo è il paradosso che Dio una volta ha preso esistenza nel tempo. Questo è un "urto" (*Anstödet*), ma anche un punto di partenza; sia che si tratti di 1800 anni fa o di ieri. (...) Come la stella polare non cambia mai di posizione e perciò non ha storia, così questo paradosso sta incrollabile». E spiega: «Qui la distanza non va misurata con il metro quantitativo del tempo e dello spazio, poiché esso è una decisione qualitativa, un paradosso»[485]. Ecco perché un evento temporale e in sé contingente, ossia la rivelazione cristiana assume un valore assoluto e perché la missione di un uomo particolare, l'Apostolo, rivendica una autorità assoluta – qui c'è, se così si può dire, il «salto qualitativo oggettivo».

3. *La qualità decisiva dell'atto di fede come «salto qualitativo»*. – Alla «qualità oggettiva» dell'evento storico della rivelazione e della predicazione ossia dell'annuncio della salvezza fatto da Cristo e dall'Apostolo, al «salto» della trascendenza nella storia, corrisponde il «salto qualitativo soggettivo», ossia la decisione della fede mediante la quale il credente si trasferisce dal tempo nella trascendenza della vita eterna. Qui la «qualità» della libertà sale alla seconda potenza: non si tratta soltanto della «autodeterminazione», propria di ogni atto e rischio della libertà rispetto all'esito dell'atto stesso, ma del «rischio totale» cioè di ammettere che questo uomo Singolo, nato in Palestina al tempo di Cesare Augusto e morto sotto Ponzio Pilato[486], è Dio cioè Uomo-Dio e che la sua vera vita non è finita nel tempo ma è quella dell'eternità ossia di Colui che ora siede alla destra del Padre.

L'oggetto della fede cristiana «urta» contro le pretese della ragione di portarlo alla «propria» evidenza e di esaurirlo nelle proprie categorie: per questo Kierkegaard lo chiama «assurdo» e più spesso «paradosso». Kierkegaard non ignora né nega che l'oggetto della fede abbia una propria coesione intelligibile, ma essa non è accessibile alla ragione finita; essa è anzi l'unica verità assoluta e la verità che salva ed è la fede (la grazia della fede) il solo lume capace, perché superiore alla ragione, di farlo accogliere e di generare l'assenso. È questa la «differenza qualitativa» della fede dalla ragione e la fede, non qualsiasi ma la fede cristiana, è legata alla *storia della salvezza* cioè la «storia sacra» che il pensiero moderno ha preteso coinvolgere nell'immediatezza del sentimento e della storia empirica. Kierkegaard l'ha rilevato con fermezza ancora in un testo giovanile: «Ed ora il Cristianesimo come è stato trattato?... I concetti di Fede, Incarnazione, Tradizione, Ispirazione, i quali nell'ambito cristiano sono da riportare ad un determinato fatto storico, hanno avuto dai filosofi un significato completamente diverso. Così la fede diventa la coscienza immediata che in fondo non è altro che il fluido vitale della vita dello spirito, la tradizione è diventata il complesso di una certa esperienza che si è fatta del mondo, mentre l'ispirazione non è diventata altro che il risultato di questo che Dio ha ispirato all'uomo lo spirito vitale e l'Incarnazione... la presenza dell'una o dell'altra Idea in uno o più individui. E non ho ancora nominato il concetto che non è stato soltanto volatilizzato come gli altri, ma perfino profanato: il concetto di salvezza»[487]. La qualità soggettiva dell'atto di fede segue pertanto alla qualità oggettiva di trascendenza salvifica del suo messaggio.

4. *La «contemporaneità» con Cristo come attuazione del «salto qualitativo»*. Se uno prende sul serio la fede cristiana, non come una distrazione intellettuale ma come la trasformazione in Cristo della propria vita, non c'è che una via: la «contemporaneità» (*Samtidighed*) con Cristo, la «dialettica qualitativa» è allora l'attuarsi di questa contemporaneità ch'è l'imitazione di Cristo. Si tratta anzitutto che per ogni cristiano, ad ogni momento della storia del Cristianesimo – non vi sono progressi[488] né differenze su questo punto poiché il compito è uguale per tutti – s'impone... «*il dovere – nella tensione della contemporaneità – o di scandalizzarsi o credere*. Ed a questo fine è proprio necessario librarsi in aria in modo che l'uomo, come una volta, o si scandalizza sul serio, oppure credendo si dà alla realtà cristiana». Perciò «... è la situazione della contemporaneità che tiene in tensione, che dà l'elasticità qualitativa alle categorie».

Altro è quindi il significato della rilevanza che ha la realtà della Persona storica di Cristo e quella seguente del Cristianesimo, ossia della «durata» della Cristianità: la contemporaneità si rapporta alla prima non alla seconda storia poiché questa stessa, la storia della Chiesa, sarà cioè giudicata con la prima, sia che duri da 200 anni o da 10.000 anni. Si tratta che per ogni Cristianesimo, sia dei primi secoli come di oggi e del futuro, l'esigenza della contemporaneità con Cristo è la medesima. «A questo scopo è importante ricordare soprattutto ch'è stata fissata la differenza incrollabile qualitativa fra l'*elemento storico costitutivo del Cristianesimo* (il paradosso che l'Eterno è entrato una volta nel tempo, questo fatto paradossale) e la *storia del Cristianesimo*, ossia la storia dei suoi seguaci, ecc. Che Dio sia diventato in figura umana sotto Cesare Augusto, è l'elemento storico costitutivo del Cristianesimo nella sintesi paradossale dell'Uomo-Dio. È con questo paradosso che ognuno, qualunque sia il secolo in cui vive, deve diventare contemporaneo se vuol

diventare un cristiano credente. La storia del Cristianesimo non ha sotto questo aspetto molto a che fare»[489]. È questa la risposta del credente al «problema di Lessing».

La contemporaneità come attuazione della fede nell'Uomo-Dio è sviluppata, come si è detto, da Anti-Climacus (*Malattia mortale*, *Esercizio del Cristianesimo*) e nei diari della maturità. Essa abbraccia due momenti fra loro solidali in tensione dialettica: Cristo-Modello e Cristo-Grazia. L'imitazione del Modello comporta l'accettazione della «sofferenza», lo sforzo della rinunzia al mondo, la testimonianza della fede: qui la contemporaneità consiste nel vedere Cristo presente nei malati, nei poveri, nelle vittime dell'ingiustizia, nei sofferenti di ogni genere... (X^2 A 247, nr. 2684). Ma nel confronto col Modello, il cristiano vede l'infinita distanza soprattutto nel peso del peccato e qui interviene il ricorso alla Grazia acquistataci con la Passione e Morte del Modello: la dialettica di libertà e Grazia nella «contemporaneità» non è quindi per eliminare la sofferenza, ma per compiere con essa l'imitazione del Modello (X^3 A 276, nr. 3076). Tale, pertanto, l'essenza della dialettica qualitativa ossia alla seconda potenza, qual è quella del cristiano mediante il «salto» della fede.

Ma tutta la filosofia moderna – è la contestazione fondamentale di Kierkegaard – ha fatto il possibile per metterci in testa che la fede è una determinazione immediata, ch'è lo stato immediato; una concezione la quale a sua volta è solidale coll'aver eliminato la possibilità dello scandalo, coll'aver ridotto il Cristianesimo ad una «dottrina», coll'aver tolto di mezzo l'Uomo-Dio e la situazione della contemporaneità. Tutto questo sarebbe perfettamente esatto qualora il Cristianesimo fosse una dottrina; poiché esso non lo è, la concezione moderna è completamente insensata. La fede in senso pregnante si rapporta all'Uomo-Dio. Ma l'Uomo-Dio è segno di contraddizione, nega la comunicazione diretta ed esige la fede[490]. La fede, quale è professata nel Cristianesimo, si fonda sul fatto storico che Dio è entrato nel tempo, ha preso parte alla storia dell'uomo, è «entrato» nel tempo: è nato, vissuto, morto sotto Ponzio Pilato ed è risorto. Si badi bene: la fede cristiana si rapporta al tempo e fa del tempo l'istanza per l'eternità, la «qualità» dell'eternità ossia la salvezza dipende dal tempo, ossia dalla scelta qualitativa fatta nel tempo. Il paradosso è che è il tempo, la decisione fatta nel presente transeunte del tempo, ciò che qualifica il futuro ossia il permanere dell'eternità. Mentre per il verticalismo dell'idealismo speculativo la storia, l'elemento storico, è assorbito dall'Assoluto speculativo in sé immobile così come l'eterna verità del transeunte e nell'orizzontalismo delle filosofie contemporanee la storia si diluisce nei nessi empirici dell'evento temporale[491]: per il Cristianesimo l'istante temporale della scelta decide la qualità dell'esistenza già nel presente, non nella sua astratta immediatezza ma nel suo riferimento di valore assoluto all'eternità stessa. Il paradosso della fede si pone nel tempo, cioè nella storia che è il farsi e qualificarsi della persona contro la storia universale, contro la pretesa che la storia faccia giustizia della storia: invece di dar fiducia all'uomo che la storia sarà giudicata dall'eternità.

IX. *La dinamica della dialettica qualitativa kierkegaardiana.* L'esistenza è il tragitto, come l'avventura è il «rischio» della libertà nel tempo. Nel pensiero classico il rischio si affloscia nell'ineluttabilità della fusij, nell'alternarsi del suo sorgere e perire ove si erge l'eroe tragico (Antigone) e l'eroe morale (Socrate). Nel pensiero moderno il corso dell'esistenza è livellato all'universale umano (lo Stato, la classe, il partito) nel suo attuarsi storico: la qualità è assorbita dalla quantità e la libertà dalla necessità – il rischio si dilegua nel fato antropologico. Nel pensiero cristiano il dramma dell'esistenza è contenuto fra due atti di amore: la creazione libera del mondo e dell'uomo da parte di Dio, la scelta libera di Dio da parte dell'uomo. La preminenza non è più dell'intelligenza e della ragione, ma dell'amore e della libertà. È questa l'essenza della dialettica qualitativa nella protesta gigantesca fatta da Kierkegaard al pensiero moderno.

1. *La terminologia*. – Il termine di dialettica qualitativa compare nella *Postilla*, quasi d'improvviso[492], e diventa sinonimo della trascendenza e della libertà di scelta nella fede e perciò dell'originalità dell'esistenza cristiana: ma è il *Libro su Adler* che esplora la nuova terra sconosciuta. La terminologia stessa si dilata con insistenza creando attorno alla libertà lo spazio vitale della qualità: un fiorire di sfumature quali l'*educazione* dialettica qualitativa, *la misura* dialettica qualitativa, *la differenza e distinzione* dialettica qualitativa, *il paradosso* dialettico qualitativo, la *passione* dialettica qualitativa che dà insieme l'*elasticità* qualitativa onde sorge la *categoria del salto* qualitativo sul fondamento della *verità eterna* in senso qualitativo. L'uso tecnico del termine tecnico (*dialettica qualitativa*) compare nel *Diario*, contemporaneo alla *Postilla*, in polemica con la scienza positivistica: «Uno psicologo di spirito ammetterà che non c'è analogia alcuna fra gli animali e l'uomo: ammetterà in breve la dialettica qualitativa»[493].

Il *Libro su Adler* enuncia tre dialettiche qualitative fondamentali:

1) fra Dio e l'uomo;
2) fra Cristo ed ogni altro eletto;
3) fra l'Apostolo e il genio.

Il concetto esatto di dialettica qualitativa, pertanto, non si fissa in una definizione logica, ma si sviluppa in un crescendo di riflessione esistenziale: si potrebbe dire, secondo la formula della *Malattia mortale*, la dialettica dell'Io come spirito, ossia dell'io proiettato dal tempo nell'eternità. Quest'io «... acquista una nuova qualità e qualificazione per il fatto che esso è un io di fronte a Dio. Quest'io non è più l'io meramente umano, ma è ciò che, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico»[494]. L'io in questa doppia riflessione, davanti a Dio e a Gesù Cristo, è l'io del «raddoppiamento qualitativo il quale, mentre lavora, controbatte se stesso; *oppure* è la semplicità qualitativa in carattere: *tertium non datur*»[495]. Per questo la dialettica qualitativa nell'ambito cristiano è essenzialmente sofferenza: «La realtà cristiana è quella cosa più alta che si riflette sempre in modo inverso. Ogni cosa più alta che si riflette in modo diretto non è Cristianesimo. Ma che il Cristianesimo debba riflettersi in modo inverso, ciò dipende dal fatto che il finito e l'infinito, il tempo e l'eternità sono qualitativamente eterogenei. L'infinito è ben altra cosa da un superlativo o il superlativo più superlativo del finito»[496].

2. *La misura qualitativa dell'io*: *l'essere davanti a Dio.* – L'io come spirito è *in fieri*. Sospeso tra il tempo e l'eternità, tra il finito e l'infinito, fra la possibilità e la realtà, l'io si presenta come un rapporto che è un rapporto a se stesso. Esso è ciò che diventa, ossia ciò che sceglie di essere o per il finito o per l'infinito e perciò finito o infinito, per il tempo o l'eternità e quindi o temporale o eterno – cioè la sua qualità è in conformità della misura che esso stesso si dà nella libertà. Quindi: un io la cui misura è Dio, che ha la coscienza di esistere davanti a Dio, acquista realtà infinita. Per trovare la misura per l'io, bisogna domandare che cosa è ciò di fronte a cui esso è io. Ed esemplifica: un mandriano il quale (se questo fosse possibile) è un io di fronte alle vacche, è un io molto basso; un sovrano che è un io di fronte ai suoi servi e ai suoi sudditi, è lo stesso ed in fondo nessuno dei due è un io: in ambedue i casi manca la misura[497]. Solo nella religione rivelata quindi – con la qualità di «essere davanti a Dio» – l'io ottiene la sua consistenza mediante la sua misura che è Dio: nella religione *A* come dipendenza nell'essere della creatura dal suo creatore, nella religione *B* come decisione della fede in Cristo per la salvezza eterna dal peccato.

A differenza delle teologie gnostiche per le quali il peccato è solo un difetto e il peccato non è più grande perché è davanti a Dio – mentre anche i giuristi parlano di «delitti qualificati» e distinguono se un delitto è stato commesso contro un pubblico funzionario o un cittadino comune, se si tratta di un parricidio o di un omicidio comune – la dogmatica antica aveva ragione di affermare che il peccato, per essere contro Dio, si eleva ad una potenza infinita. L'errore allora stava nel fatto di considerare Dio come qualcosa di esteriore e di supporre che si peccasse contro Dio solo qualche volta. Ma Dio non è qualcosa di esteriore come un agente di polizia: il peccato del pagano e dell'uomo meramente naturale è quindi quello di non essere davanti a Dio, cioè l'uomo naturale non ammette di peccare, e solo al più di sbagliare: secondo la filosofia moderna è convinto di poter rispettare se stesso, ma in realtà egli perde il proprio io. Invece, per il cristiano il peccato è nella «qualità» (sbagliata) del rapporto del proprio io davanti a Dio cioè disperatamente, davanti a Dio, di non voler essere se stesso oppure davanti a Dio disperatamente di voler essere se stesso – quindi in ambedue i casi un'affermazione di indipendenza sbagliata[498], quindi di disobbedienza e pertanto di ribellione dell'io a Dio ai vari livelli: sensuale, psichico, spirituale. A Socrate mancava la nozione cristiana del peccato; Socrate e tutta la grecità non potevano comprendere che un uomo consapevolmente potesse fare ciò che non è giusto, ossia che egli, conoscendo il bene, potesse fare il male – cioè non si conosceva o non si ammetteva alla radice la «differenza qualitativa» tra il capire e il fare, fra l'intelletto e la volontà, non si ammetteva la differenza qualitativa nel passaggio dal comprendere al fare[499]. In sostanza, questa convergenza – identità di conoscere e agire – è anche la posizione della filosofia moderna: ma ciò che è decisamente antisocratico è che la filosofia moderna – Hegel soprattutto e la destra hegeliana – vuole far credere a sé e a noi che ciò è cristianesimo.

Il peccato (e perciò la «differenza qualitativa») nella vita dello spirito ha quindi origine dalla volontà: dunque se un uomo, nello stesso momento, in cui ha conosciuto il bene, non lo fa – allora si affievolisce in lui il fuoco della conoscenza. Kierkegaard ha qui un'espressione potente: «La volontà è un principio dialettico e tiene sotto di sé la natura interiore dell'uomo e la stessa intelligenza». Perciò ad ogni conoscenza resta il problema che cosa fa la volontà di ciò che si è conosciuto. E spiega che la volontà è responsabile del comportamento aberrante che porta al peccato: se a questa (alla volontà) non piace ciò che l'uomo ha conosciuto, essa si mette a nicchiare, lasciar passare un po' di tempo in modo da avere un *interim*, cioè... stiamo a vedere fino a domani come vanno o come si mettono le cose! Nel frattempo la conoscenza si oscura

sempre di più e gli istinti più bassi prendono sempre più il sopravvento. Così, a poco a poco, la volontà non ha più nulla in contrario che la cosa si faccia e l'arbitrio[viii], in balia della passione dei sensi o della superbia dello spirito, ha preso il posto della volontà e riconosce che è perfettamente giusto ciò che vuole. È il «salto», ma in basso, è la caduta qualitativa dopo l'oscuramento della conoscenza etica ed etico-religiosa. Quindi il peccato nel concetto cristiano consiste nella volontà, ossia è una «posizione», non consiste nella conoscenza e la conoscenza di questa corruzione si ha solo per rivelazione da Dio[500].

Per il cristianesimo il peccato è «una posizione» e lo scandalo è una categoria cristiana. Il peccato pone perciò il primo salto qualitativo decisivo nella tensione di tempo ed eternità: di qui appunto l'eternità delle pene dell'inferno. In senso cristiano si deve dire allora: «il peccato è, dopo aver saputo per mezzo di una rivelazione divina che cos'è il peccato, davanti a Dio o disperatamente non voler essere se stesso o disperatamente voler essere se stesso»[501] – e così l'io, grazie all'idea di Dio è elevato ad una potenza infinita.

3. *Dal salto della caduta nel peccato al salto della salvezza nella fede in Cristo* (l'io «di fronte a Cristo»). L'io di fronte a Dio per il cristiano sale di una nuova qualità: diventa l'io di fronte a Cristo, l'Uomo-Dio. Si potrebbe dire, con una riflessione dogmatico-esistenziale, che per l'unione ipostatica, ossia per il fatto che in questa persona davanti a me, Gesù Cristo, che è veramente uomo e Dio, Dio si è infinitamente avvicinato all'uomo *quasi* nascondendo la divinità (*Fl* 2,5-9): ma bensì si deve anche dire che per il fatto che quest'uomo, Gesù Cristo, è veramente insieme Dio e che, per salvare l'uomo dal peccato, è diventato quest'uomo particolare per soffrire e morire, si è infinitamente distanziato dall'uomo con la distanza esistenziale infinita ch'è la qualità dell'amore infinito misericordioso. Tensione infinita ch'è di vicinanza infinita e di distanza infinita fra cui la libertà decide: o lo scandalo o la fede. Così si deve allora dire che se un io di fronte a Dio attingeva la misura e qualità divina, un io di fronte a Cristo è un io potenziato da un'immensa concessione di Dio, potenziato per l'importanza immensa che gli viene concessa dal fatto che Dio, anche per l'amore di quest'io, si degnò di nascere, s'incarnò, soffrì e morì. Anche la formula precedente sul salto qualitativo dell'io, va ora integrata: come prima si è detto, più idea di Dio e più io, anche qui bisogna dire: *più idea di Cristo e più io*[502].

Infatti, se, come si è visto, un io è qualitativamente ciò che è la sua misura; ossia nel fatto che Cristo è la misura, si esprime da parte di Dio con la massima evidenza l'immensa realtà che ha l'io, perché soltanto in Cristo è vero che Dio è meta e misura dell'uomo. Con la venuta, pertanto, nel tempo (storia) dell'Uomo-Dio, il rapporto dell'uomo a Dio acquista una qualità nuova che deve penetrare tutto l'ambito etico del «tu devi» cristiano, il quale pone l'alternativa; o credere o scandalizzarsi. Ecco allora: «tu devi credere» – «tu devi credere nella remissione dei peccati» – tu sarai infelice se non lo puoi perché ciò che si deve, anche si può. Chi non crede, pecca, pecca di scandalo come si scandalizzarono i Giudei al sentire che Cristo rimetteva i peccati. Così lo scandalo della ragione – di fronte a Cristo – è il momento dialettico qualitativo dirimente nel Cristianesimo; infatti lo scandalo come possibilità tolta è un momento della fede, ma lo scandalo che allontana dalla fede – come per i Giudei, per Celso ed i liberi pensatori, per gli apostati... – è peccato, il peccato qualificato kat'exochn. Perciò quel pensatore biblico, che è Kierkegaard, può affermare che «il Cristianesimo comincia con la dottrina del peccato e perciò con il Singolo». E quindi sorge qui una qualità nuova della libertà che non si vede nell'antitesi ancora formale di tempo ed eternità e neppure in quella di «Dio in cielo ed io in terra» di K. Barth: davanti a Cristo è il rapporto dell'io al peccato il *punctum dirimens* poiché esso è lo sfondo della venuta «dell'Uomo-Dio, di Dio in figura di servo» (*Fl* 2,7). Allora la dottrina del peccato, secondo la quale tu ed io siamo peccatori, una dottrina la quale assolutamente spezza la massa, stabilisce una differenza qualitativa tra Dio e l'uomo così profonda come non era mai stata stabilita: con il peccato pertanto l'uomo è separato da Dio, dalla profondità più abissale della qualità, quando rimette i peccati.

La *Malattia mortale* termina con la qualificazione nello scandalo nei suoi tre gradi:

1) Lasciare senza risoluzione tutto il problema intorno a Cristo (*forma negativa*). Ma il fatto che il Cristianesimo ti è stato annunziato, significa che tu devi farti un'opinione intorno a Cristo.

2) L'uomo sente bene che non può ignorare Cristo, lasciare senza risposta la questione dell'esistenza di Cristo, ma non può neppure credere e così continua a fissare lo sguardo sempre sullo stesso punto, sul paradosso – un tale scandalizzato passa la vita come un'ombra (*forma passiva*).

3) L'uomo dichiara che il Cristianesimo è falsità e menzogna, nega che Cristo sia esistito e sia stato quello che diceva di essere, cioè egli nega o la verità della sua umanità (docetismo) o quella della sua divinità (gnosticismo, razionalismo): è la *forma attiva* dello scandalo, il peccato contro lo Spirito Santo.

Come i Giudei dicevano che Cristo scacciava il diavolo con l'aiuto del diavolo, così questa forma di scandalo fa del Cristo un'invenzione del diavolo[503]. A questo *climax* qualitativo del rapporto dell'uomo all'Uomo-Dio deve corrispondere la tensione o supertensione qualitativa dell'aspirazione del cristiano di conformarsi al Modello con l'imitazione di Cristo.

Calandosi nella realtà di un mondo immerso nel peccato e nell'incredulità ossia di quel mondo che, ieri come oggi, grida: «Viva Barabba!» e «Crocifiggilo, crocifiggilo», la dialettica qualitativa di questa tensione finirà soltanto con il giudizio di Cristo alla fine della storia. È il tema dell'altra mirabile analisi di Anti-Climacus: L'*Esercizio del Cristianesimo* del 1850.

X. *Conclusione*: *la libertà dell'uomo di fronte a Dio e di fronte a Cristo come principio della dialettica nella qualità e della qualità nella dialettica.*

1. L'uomo pecca e crede, si perde e si salva, cioè sta davanti a Dio come Singolo: «L'uomo si distingue dalle altre specie animali non solo per i pregi d'intelligenza che di solito si enumerano, ma, qualitativamente (cioè) per il fatto che grazie alla libertà l'individuo è più alto della specie. Ma questa qualità è di nuovo dialettica; perché essa da una parte significa che il Singolo è peccatore, ma anche d'altra parte essa afferma che la perfezione è essere il Singolo»[504]. Perciò ogni collettivismo aperto e ogni concezione dello spirito come universalità del genere, così come ogni individualismo chiuso, cioè che non faccia capo a Dio, distruggono la libertà e l'originalità della qualità dell'uomo (il Singolo) come spirito.

2. L'uomo pecca e crede, si perde e si salva, a seconda della qualità dell'atto col quale ogni Singolo sceglie ossia decide di rapportarsi a Cristo, l'Uomo-Dio, ossia di come l'uomo come Singolo considera il peccato e si considera peccatore ed accetta pertanto la dottrina della remissione dei peccati mediante la redenzione di Cristo. È la qualità fondamentale nella discesa o abbassamento di Dio in Cristo come Singolo entrato nel tempo – mediante la sua Nascita, Vita, Passione e Morte – e diventato con la Risurrezione e Ascensione alla Destra del Padre l'unico Salvatore e pertanto il giudice di ogni Singolo e dell'intero corso della storia: «Così l'abbassamento è in un certo senso elevatezza»[505].

3. L'uomo crede e si salva in quanto «segue» l'Uomo-Dio come Modello: «C'è un solo Nome in cielo e in terra, solo una Via, solo un Modello. Colui che sceglie d'imitare Cristo, ha scelto il Nome che è più alto di ogni nome (*Fl* 2,10), il Modello che è più elevato di tutti i cieli – così che fra il cielo e la terra non c'è che un'unica via: seguire Cristo, fra il tempo e l'eternità c'è un'Unica scelta: scegliere questa via, sulla terra; un'unica speranza: seguire Cristo fino al cielo e nella vita; un'unica gioia: seguire Cristo nella vita e nella morte; un'ultima beata gioia: seguire Cristo fino alla vita»[506].

Così Kierkegaard accomuna nella condanna del rifiuto della «dialettica qualitativa», quale è esposta nel Nuovo Testamento, sia la speculazione moderna che non riconosce Cristo come l'Uomo-Dio, sia la Cristianità stabilita che non lo segue come Modello, ma se Lo appropria solo come Salvatore per accomodarsi e acculturarsi al mondo.

IX - ATEISMO E DEVIAZIONE RADICALE DELLA LIBERTÀ

Prologo: *il problema oggi*

«Dio nessuno l'ha visto mai e solo il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, ce l'ha spiegato»[507]. È una folgorazione che viene da Giovanni, l'evangelista del Verbo. Ed è stato dopo questa spiegazione che l'uomo ha attuato la sua ribellione estrema contro Dio in due tappe: prima crocifiggendo Cristo, Figlio di Dio, poi negando Dio creatore del mondo e Padre degli uomini. Così la venuta di Cristo, che doveva infiammare gli uomini all'amore di Dio, ha portato il gelo della negazione di Dio e pertanto all'ateismo positivo e costitutivo, che ora sembra dilatarsi nel mondo dello spirito più della calotta dei ghiacci ai poli del mondo. Ma questa pretesa vittoria etnico-geografica dell'ateismo, che ricorre a ondate tumultuose e disordinate nella storia dell'umanità, è soltanto un'impressione, un'apparenza e pertanto un'illusione? È vero che «nessuno ha mai visto Dio»: ma se qualche uomo fosse stato capace di «vedere» Dio, quel preteso Dio non sarebbe Dio, ma soltanto un oggetto alla portata dell'uomo e non più il Dio che crea il mondo dal nulla e porta l'uomo per le vie segrete della storia[508], che si erge sulla prua del tempo perché fisso nell'eternità.

Se Dio fosse oggetto di esperienza, se Dio cadesse sotto i sensi, se Dio fosse un «risultato» nello sviluppo della coscienza dell'uomo: Dio non sarebbe Dio ma una finzione dell'uomo, un idolo della fantasia dell'uomo come una proiezione di sé e delle sue facoltà di cui egli può disporre. Mentre è Dio che può disporre dell'uomo e ne dispone a miliardi sempre crescenti, nell'arcano disegno della sua Provvidenza.

Dio è il principio che è anche il fine, e perciò è l'affermazione totalmente comprensiva, che «non può negare se stesso» (2*Tim* 2,13). L'ateismo allora non esiste? Esistono certamente uomini atei, cioè coloro che «dicono» che Dio non esiste, oggi come sempre come agli albori dell'umanità. Paolo VI, ringraziando con particolare benevolo sentimento di riconoscenza un senatore comunista per gli auguri del quindicesimo anniversario di pontificato, non mancava di rilevare «... poi l'amarissimo sentimento che succede al primo; il perché lo sapete: la vostra negazione di Dio, con quanto di illogico, d'inumano e di tremendo essa reca con sé, scava per noi un abisso, che dovrei dire incolmabile e che solo un'ineffabile pena, la pena di chi ama, tenta colmare di pazienza, di attesa e di speranza»[509].

Leggiamo nella Bibbia che fu Enos, figlio di Seth, l'ultimo figlio di Adamo, il primo che «... cominciò a invocare il nome del Signore» (*Gen* 4,26), il primo dopo Abele, ucciso dal fratello Caino per invidia di essere più gradito a Dio; il primo che inserì il rapporto a Dio nel tessuto della propria vita, il primo uomo dell'invocazione. E difatti Adamo vede in Seth il successore dell'innocente e pio Abele (*Gen* 4,25).

Nella Bibbia sono l'attaccamento alla terra, la seduzione dei beni umbratili e l'influsso dei costumi corrotti dei circostanti popoli pagani i fattori principali che distaccano il popolo da Dio. Abele offriva a Dio le cose migliori, mentre Caino quelle di minore pregio (*Gen* 4,4). Il rapporto dell'uomo con Dio nasce quindi dal rapporto dell'uomo al mondo: ma il mondo non è Dio, perché l'uomo è superiore al mondo, ch'è incapace di pensare e di amare. E l'uomo sa benissimo di non essere stato lui a creare il mondo, ma di averlo trovato davanti a sé come sostegno del suo vivere e come pericolo ed enigma della sua vita. Dio non è l'aria o l'acqua, né la terra, né il fuoco... checché abbiano pensato i filosofi più antichi. Più profonda, anche come riflessione speculativa, è la Bibbia nell'incontro di Elia con Dio: «Gli disse il Signore: Esci fuori e sta sul monte dinanzi al Signore. Ora, ecco il Signore che passava. Lo precedeva un vento sì forte e violento da schiantare i monti e spezzare le rocce; ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento venne un terremoto; ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto apparve un fuoco; ma il Signore non era in quel fuoco. E dopo il fuoco, l'alito carezzevole di un'aura leggera. Sentita quest'aura, Elia si coperse il volto col mantello e, uscito fuori, si fermò all'ingresso della caverna...»[510].

Ma Dio non è neppure l'energia nucleare o il complesso delle varie energie cosmiche e biologiche che attivano dal profondo i fenomeni del cosmo e della vita quali ora la fisica e la biologia più avanzata cominciano a conoscere. Nel suo rapporto al mondo l'uomo si pone il problema dell'origine di sé e del mondo: non potendo egli pretendere di avere creato il mondo, ma sapendo di non fare altro che modificarlo, è segno che l'ha creato un Altro, che è superiore al mondo e all'uomo, il Creatore della materia e Padre degli spiriti e anche dell'uomo al quale egli si sente attirato per l'aspirazione infinita che lo tormenta.

Una felicità suprema. Una felicità che dev'essere offerta a tutti gli uomini, essendo ciascuno in quanto uomo affine a Dio e fratello ad ogni altro uomo e pertanto aperto all'offerta della sua vita e felicità ch'è eterna e completa, come l'aveva presentita già Aristotele[511].

È sul piano esistenziale quindi che può avvenire l'incontro con gli atei e l'istanza allora deve concepirsi in questi termini di estrema esigenza poiché il problema di Dio soverchia tutti i problemi come Dio tutti gli enti: si tratta di mostrare, di volta in volta e ad ogni tappa della riflessione teoretica e pratica, che ogni istanza di verità e di giustizia che continua a sollecitare la coscienza dell'uomo negli orrori della storia, non può effettivamente essere soddisfatta senza il riferimento a Dio ossia senza richiamarci al Principio di ogni principio e che deve perciò trascendere il mondo e l'uomo per sostenerli e contenerli in sé e per fondare il rapporto.

Ma Dio per noi resta nascosto: *Deus absconditus*; l'affermano gli stessi mistici, che sono però quelli che più si accostano a Lui e vivono la sua misteriosa bruciante presenza. Nella teologia cristiana, specialmente patristica e poi medievale, è stato soprattutto lo Pseudo Dionigi ad insistere sull'inconoscibilità di Dio e ad esaltare gli attributi negativi, ma insieme ammette – fondandosi sul *Ego sum qui sum* dell'Esodo (3,14) – una conoscenza positiva di Dio, come prima causa totale ed emergente[512]. È col progresso della fede e dei doni della grazia che la conoscenza di Dio prende consistenza e luce. È da qui che nasce il problema e la fortuna (se così si può dire!) o piuttosto il successo straripante che l'ateismo, sotto le sue varie forme storiche, sembra ottenere fra gli uomini di oggi. E non solo nell'ambiente operaio e borghese, ma più ancora fra i ceti colti e le teste fini: «Si può quasi dire che oggi più uno, nell'estimazione del mondo, è di livello superiore e più si affretta a negare l'esistenza di Dio. Egli nasconde così bene la sua onnipotenza che fin dall'inizio ci furono uomini che Lo cercarono in modo totalmente sbagliato (invece di cercarlo soltanto in Lui, che dev'essere lo Spirito) così che uomini di livello superiore lo dicono perfino impotente»[513]. È una constatazione sul piano dell'analisi antropologica, all'apparenza almeno, valida anche oggi come ieri: il mondo della cultura laica è per lo più ateo, al punto che laicismo è diventato sinonimo insieme di religione e di ateismo. È questo il nuovo umanesimo, che pretende soppiantare quello biblico secondo il quale l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,27), che è la più grande parola detta sull'uomo prima di Cristo. E allora? che l'ateismo sia il *misterium iniquitatis* (2*Ts* 2,7) che si oppone al *mysterium Christi*, di cui parla S. Paolo (*Ef* 3,4)? Sono convinto che oggi un censimento, in qualsiasi nazione, che includesse la voce «religione» – fosse pure l'URSS o la Cina o altro popolo soggiogato dalla potenza militare e ideologica del marxismo – non darebbe la maggioranza all'ateismo: purché fosse garantita la segretezza della dichiarazione. Sono perfino convinto che anche fra coloro che votassero «no», il rifiuto per molti cadrebbe forse più su qualche attributo di Dio, appreso e inteso in modo distorto, che non sulla realtà autentica di Dio nei suoi attributi fondamentali di Creatore del Mondo e Padre degli uomini: garante supremo del bene e del male, del vero del falso.

L'ateismo di negazione, virulento, contro la religione, è proprio dell'Illuminismo e del materialismo dei secoli XVIII e XIX: nel nostro tempo si dovrebbe parlare piuttosto di ateismo d'indifferenza e di assenza. Affascinati dalla scienza e dalla tecnica, gli uomini oggi pensano di assolvere al compito della vita con la promozione del progresso scientifico e tecnico. Sollecitate dall'offerta sempre in aumento della società del benessere, le masse si ritengono soddisfatte e trascinate nei *divertissements* dell'esistenza. Si potrebbe parlare di un orizzontalismo edonistico che spinge o respinge il problema di Dio al di là dell'orizzonte della coscienza. Un uomo di vita integra e di intelligenza limpida non può essere e dichiararsi ateo: l'ateismo o è una stortura iniziale dell'intelligenza o procede da un guasto del cuore. Ateismo negativo, effetto raramente di riflessione ma più spesso di snervamento edonistico o di pressioni e di opportunismo socio-politico: tale sembra l'ateismo attuale degli intellettuali e delle masse, un fenomeno interno al mondo occidentale, grave, di non facile diagnosi e comprensione, il quale ha preoccupato la Chiesa moderna dell'età industriale[514].

La professione di *ateismo positivo*, cioè di convinzione, è l'effetto di una decisione e perciò dipende da una «scelta» esistenziale, non da dimostrazione o da un'evidenza logica e perciò fa tutta l'impressione di essere un capriccio, un arbitrio, una fuga... dell'uomo da se stesso prima che da Dio. Le forme di ateismo più vistose infatti hanno avuto nel passato le matrici nel materialismo, nello scetticismo, nel panteismo... sia nelle forme classiche a sfondo cosmico, sia in quelle moderne a sfondo antropologico e pseudo-scientifico. Ora in ciascuna di queste forme di pensiero la realtà o è monovalente come nelle varie forme di materialismo oppure è lasciato in sospeso il rapporto dell'antitesi fra essere e pensiero e fra libertà e necessità con la rinunzia al giudizio di verità e moralità, come nello scetticismo, che sfocia nel problematicismo radicale che passa di domanda in domanda, sempre aperto come uno sguardo vuoto sul divenire eracliteo. Ma come nessuna filosofia è riuscita a dimostrare che tutto ciò che si presenta all'uomo nell'esperienza del mondo [e][ix] del suo io si deve ridurre ad un tipo monocorde di realtà, così nessuna riduzione fenomenologica è riuscita a dimostrare che i fenomeni della coscienza si possono ridurre a epifenomeni (illusioni), a semplici effetti di

correnti o sinergie di neuroni cerebrali, ecc. Forse questa è la ragione perché alcuni teologi, soprattutto nel postconcilio, nel nuovo clima di dialogo e di ecumenismo affrettato, negano l'esistenza di atei reali. In quest'ottimismo si è arrivati al punto da chiamare tali atei perfino «cristiani anonimi», come diremo fra poco, ma si tratta d'un terribile equivoco fatto apposta per confondere le coscienze dei cristiani già ormai troppo scosse. Certamente chiunque cerca la verità, cerca Dio: anzi cerca Gesù Cristo ch'è il Verbo eterno e la Verità incarnata ed entrata nella storia umana. Ma l'ateo blocca se stesso e interrompe la coerenza della risoluzione nel fondamento: con un atto di volontà egli interrompe e *sceglie* il bene finito, l'umbratile, ciò che appare e scompare nella natura e nella storia e *decide* di operare unicamente per la scienza, la tecnica, la politica...

Molti nel passato, prima e dopo Cristo, e molti anche oggi e *forse* più oggi che nel passato, si dichiarano atei affermando di non avere nessun interesse al problema di Dio e della vita futura: non capisco perché non si debba crederli sinceri e non accettare la loro dichiarazione. La terribile grandezza della volontà umana è questa: essa è l'unica facoltà che può attingere Dio nella sua realtà poiché l'amore va direttamente all'oggetto, ma ci va soltanto con una scelta e Iddio stesso non gradirebbe questa scelta che non fosse un atto esplicito di scelta di amore. Ma la «scelta» suppone un'alternativa ed infatti la maggioranza degli uomini, secondo i pensatori ed i cristiani più profondi (Agostino, Tommaso, Pascal, Newman, Kierkegaard...), piegano verso il finito, scelgono i beni apparenti – le ricchezze, i piaceri, la fama, il potere... – non perché tali beni siano più veri e reali, ma perché sembrano (ed in parte anche lo sono) più a portata di mano, più confacenti all'attrattiva dei sensi e alle aspirazioni dell'orgoglio.

I filosofi atei sono tali per decisione, non per evidenza, quindi: essi «possono» prendere una siffatta decisione come la può prendere anche ogni uomo. Ma come non tutti gli uomini sono atei né atei si dichiarano, così neppure tutti i filosofi né sono né si dichiarano atei. Non è quindi l'uomo in quanto uomo e neppure il filosofo in quanto filosofo ch'è votato all'ateismo. Tuttavia bisogna anche concedere che l'ateismo del filosofo può avere una qualità speciale ch'è di natura filosofica per l'appunto. Il filosofo può ovviamente essere spinto all'ateismo dai motivi comuni agli altri uomini: come il piacere, lo scandalo dell'esistenza del male, la ricchezza, il potere... Ma può trovare la spinta anche nella stessa filosofia ossia nel tipo di «riduzione» o fondazione della verità ch'egli sceglie: p. es. la concezione dell'unità della sostanza, dell'universalità della materia, dell'assolutezza della coscienza ed oggi una concezione prevalentemente socio-psicologica della libertà, ecc.

Però l'ateismo dei filosofi ha una sua propria qualità. Non direi: «l'ateismo filosofico». Sia il teismo come l'ateismo, cioè tanto l'affermazione come la negazione di Dio-persona, esprimono un atteggiamento esistenziale della persona. L'ateismo dei filosofi ha una qualità originaria, quella della ribellione al fondamento: così nella prima origine (Adamo nella Bibbia, Prometeo nella mitologia). Vediamo meglio: lo sbocco più recente dell'ateismo moderno rivive quella stessa crisi originaria. «Se Dio esiste, come posso tollerare di non essere io Dio?» si chiede Nietzsche e con ciò esprime una ribellione a Dio che sorpassa di molto tutte le rivoluzioni della storia umana, dandone inoltre un motivo che fa apparire tutte le altre in una luce miserabilmente piccola, crepuscolare. Questo motivo è di una specie così spirituale che si direbbe sia stato quello dello stesso angelo caduto. Al primo sguardo superficiale lo si penserebbe davvero; ma osserviamo invece quale differenza sussiste tra l'uomo e l'angelo. Il «se» ipotetico di Nietzsche, «se Dio esiste» è umano, anzi è solo possibile per una già tarda umanità; è impensabile per un puro spirito quale è Lucifero. Il diavolo non può per suo conto diventare ateo, può soltanto sedurre uomini di una determinata cultura intellettuale, capaci di riflessione, e lo può con argomenti sofistici, che hanno presa soltanto su uomini particolari molto lontani già da ogni immediatezza religiosa, da ogni autentica primitività. Adamo non avrebbe potuto essere tentato con insinuazioni ateistiche. Per lui nulla era più saldamente positivo dell'esistenza di Dio; nella colpa di ateismo non avrebbe potuto cadere. Ma «eritis sicut Deus», «sarete come Dio»: questa, sì, era una prospettiva che attirava! E perché? Perché Dio stesso ha messo nell'uomo questa aspirazione ad essere simile a Lui. L'uomo vuole sempre essere «come» Dio e quando la nube della follia ottenebra il suo intelletto non si accontenta di questo, vuole essere Dio, essere lui stesso Dio. Fu così in Nietzsche che già era impazzito quando annunciò: Dio è morto. L'uomo soltanto può impazzire e ciò non è senza rapporto con la sua salvabilità. Ai puri spiriti non fu lasciata quest'estrema scappatoia: il diavolo non può perdere la ragione. Non è l'uomo più abbandonato da Dio quello che all'ultimo momento cade nel grembo della notte. Più spesso di quanto non si pensi, la follia è un'ultima grazia di rivincita nel momento stesso in cui è anche punizione. C'è chi lo sa e «fa cenno all'ospite inquietante e si precipita con dedizione di volontà tra le sue forti braccia»[515]. Accetta il rischio di morire come la pedana per spiccare il salto nella vita.

Il pericolo dell'intellettuale (quindi del filosofo, e per lui il pericolo è ancora maggiore perché è impegnato proprio per la determinazione del fondamento e quindi del Principio) è l'unilateralità che proviene dall'insistenza sull'astrazione, come direbbe Kierkegaard.

Qui la teologia o piuttosto la demonologia cristiana ci può offrire forse lo spunto per «collocare», se non per comprendere (questo non è possibile, poiché la scelta atea è appunto affare di libertà), la situazione del filosofo ateo. Satana, Lucifero, il diavolo, lo spirito dell'errore insomma non è o non può diventare ateo: la sua mente afferra immediatamente l'esistenza di Dio con tutti i suoi attributi e per lui vale, se così si può dire, l'argomento ontologico. Anzi, come puro spirito, il diavolo non ha neppure bisogno di appoggiarsi ad un concetto formale di Dio come esige il procedimento dell'argomento ontologico di Anselmo, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Hegel... Come puro spirito Satana afferra ed ammette fin dal primo istante della creazione, in piena trasparenza ed evidenza, la propria indipendenza da Dio ossia la sua condizione creaturale di ente per partecipazione, così come intuiva la perfezione della propria natura spirituale: l'angelo, come intelligenza pura, nel *primo* istante della sua creazione si trovava nella situazione dell'evidenza della creazione e della libertà e perciò non poteva peccare, ma solo prendere coscienza della sua natura di spirito e della sua libertà. La caduta del diavolo avvenne nel secondo momento[516], quando si trattò di fare la scelta esistenziale ossia quando Satana a Dio preferì il suo io ossia pretese di raggiungere il possesso di Dio con la sola sua volontà senza l'aiuto della divina grazia. Tocchiamo qui il punto più profondo della vita dello spirito ma insieme anche il suo aspetto più ovvio. La perfezione del conoscere è causa proporzionale della perfezione del volere e dell'amore solo in Dio: ogni creatura spirituale deve scegliere Dio e volgere liberamente a Lui il suo amore che amore non sarebbe, se non fosse libero.

La caduta di Satana (e dei suoi seguaci) avvenne nel secondo momento, quando Lucifero s'invaghì di se stesso e della propria perfezione: «Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis»[517]. Possiamo quindi raccogliere per la nostra analisi esistenziale, che Satana non poteva negare Dio né diventare ateo, poteva bensì ribellarsi a Dio contrapponendo alla grazia l'emergenza del proprio io. È stato quello di Satana un peccato di libertà pura, a differenza del peccato dell'uomo la cui decisione è sempre, più o meno, oscurata nell'intelligenza e turbata da movimenti passionali: «Peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate (ad malum), sed ex solo libero arbitrio»[518] con una scelta istantanea e irrevocabile perché fatta con piena lucidità e consapevolezza. Nel suo primo momento la volontà dello spirito puro (come anche quella dell'uomo) aspira al bene ed al Sommo Bene: ma qui non ci può essere né merito né colpa, perché è inclinazione di natura. Colpa e merito suppongono la responsabilità della scelta e questa comporta la volontà di scelta: qui si vede la peculiarità della volontà di Satana come spirito puro decaduto[519]. In esso intelletto e volontà stanno in proprio in una linea di correlazione parallela, più che di convergenza. Ed ecco che mentre l'intelletto umano, dipendente dalle rappresentazioni sensibili, è discorsivo e accede alla verità per gradi e con sforzo, non così lo spirito puro: «Intellectus Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione... et ideo nihil prohibet quin angelus in primo istanti quo veritatem intelligit, possit eligere: quod est actus liberi arbitrii»[520]. E poiché nessuna creatura spirituale può raggiungere Dio e partecipare alla sua vita come sua suprema felicità senza la grazia, ecco che anche per lo spirito puro si pone il problema d'una scelta di Dio e dell'invocazione della grazia: fra gli spiriti alcuni l'invocarono e ad essi restò il nome di Angeli, altri si rifiutarono e si ebbero il nome di demoni nel senso cristiano di avversari di Dio, cioè di Angeli ribelli.

Il punto delicato e profondo di questo accostamento dell'ateismo dell'uomo di cultura alla ribellione dell'angelo decaduto consiste in questo, nella mancanza di una prova di amore: l'angelo conosceva Dio di conoscenza naturale immediata e su questo piano naturale anche ama Dio nel primo momento, nel secondo momento invece il diavolo si rifiuta di dare credito a Dio e di assoggettarsi alla grazia, vuole fare tutto da sé (*non serviam!*), vuole autocompiersi e autobeatificarsi ossia chiudere il cerchio della vita nel proprio io in tale immanenza[521].

Questo non era possibile nel primo momento, come san Tommaso cerca di approfondire: «Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso»[522].

S. Tommaso in quest'analisi della costituzione esistenziale della libertà non maneggia direttamente la dialettica dell'io che si afferma nel pensiero moderno e che Kierkegaard interpreta in senso cristiano soprattutto nella *Malattia mortale* (1848), ma con S. Agostino in qualche modo la prepara e la fonda soprattutto con la distinzione dei due momenti: l'uno si potrebbe chiamare della coscienza e della creazione e dell'elevazione o vocazione alla grazia salvifica, l'altro dell'accettazione o rifiuto di siffatta vocazione. Questo taglia corto, anche per l'uomo, ad ogni predestinazione deterministica e chiarifica anzi il momento decisivo della libertà: «Hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum

fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem»[523].

Quel che preme rilevare allora, per la nostra analisi della genesi dell'ateismo speculativo, è questa possibilità di *divaricazione* operativa fra intelletto e volontà che si vede in opera nella *prevaricazione* degli angeli caduti: essa è una divaricazione-prevaricazione allo stato puro, ossia di un'intelligenza già perfetta nel suo ordine che non ha più bisogno di progresso o di cercare con dimostrazione e con chiarezza, a differenza dell'uomo che vede soltanto l'evidenza dei primi principi universali. Il confronto è illuminante: «Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum; quod in angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent»[524].

Questa diversità strutturale della conoscenza rimbalza nella diversità strutturale del volere. Il punto è estremamente arduo e ci voleva l'acume metafisico del *Doctor Angelicus* per addentrarsi nell'analisi delle radici ultime del bene e del male e del peccato. S. Tommaso porta infatti a termine fino in fondo il parallelismo *a contrario*: «Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutablis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo»[525].

La conclusione confuta l'apocatastasi di Origene, ripresa nel nostro tempo da G. Papini, della possibilità della conversione finale del diavolo: «Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae; consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni»[526].

Dov'è allora, secondo quest'intermezzo diabolico-tomistico (!), il «punto d'incontro» (lo *Anknüpfungspunkt* della teologia dialettica) fra la caduta del diavolo e l'origine dell'ateismo speculativo? Questo: più una natura è perfetta ed elevata nella spiritualità, e quindi nel conoscere, e più risolutiva è la decisione ch'essa prende sulla qualità finale della sua spiritualità: perciò ha valore definitivo pressoché immutabile. Ed è ciò che vediamo succedere nelle forme dell'ateismo speculativo cioè sistematico, antico e moderno: in esso la lucidità ostinata del principio assunto (materialismo, panteismo, nichilismo...) si articola – e l'esempio classico resta sempre Spinoza – in un circolo perfetto del *cogito-volo* di un'attività che ritorna sempre in se stessa in un'identità compiuta di atto e oggetto. Ma su questo punto cruciale, nell'analisi dell'essenza del pensiero moderno come ateismo positivo[527], abbiamo esposto altrove.

Come osservazione finale si può rilevare, accanto alla somiglianza profonda fra l'ateismo speculativo e la miserabile caduta demoniaca, anche una profonda divergenza: cioè, mentre il diavolo è inciampato di fronte all'ordine soprannaturale della grazia, l'ateo speculativo invece già prima inciampa di fronte all'ordine naturale del mondo e dell'intelligenza. L'uomo deve orientarsi nel mondo della natura e della storia, cercare la spiegazione di cose ed eventi sempre più complessi, «... ove per poco – il cor non si spaura» e «così tra questa immensità s'annega il pensier mio»[528]. Per questo infatti l'angelo, pur ribellandosi a Dio, non diventa e non può perdere la coscienza di Dio, mentre l'uomo ha il triste privilegio di poter diventare ateo. L'uomo ha però anche il vantaggio (una consolazione ed una speranza in un siffatto genere di considerazioni che ci pongono di fronte all'ultimo enigma della vita!) che mentre il diavolo, una volta ribellatosi, resta inesorabile nella sua scelta (*hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad unum*)[529], l'uomo per l'imperfezione del suo conoscere e la conseguente fragilità del volere, anche se caduto in qualsiasi genere di peccato e nello stesso ateismo, si può rialzare. Non però con le sue forze, ma soltanto con l'aiuto della grazia e fin quando rimane viatore, cioè nell'esistenza del tempo. Così resta nell'uomo uno *hyatus* fra l'anima e la facoltà, fra l'intelletto e la volontà, nel quale si trova lo spiraglio di salvezza. Invece l'ostinazione del diavolo nel male è invincibile perché il piano esistenziale è saldato con quello ontologico: «Immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura»[530].

Ma non accade qualcosa di simile nell'ateo speculativo? Però si è detto che il diavolo, pur ribellandosi a Dio, non è e non può diventare ateo e l'uomo invece sì: perché? Non sembra facile rispondere se non cercando di chiarire, per quanto è possibile, il rapporto fra volontà e intelligenza nelle creature spirituali. L'orientamento senza risposta è stato ora delineato nel confronto di convergenza-divergenza della tensione esistenziale cioè del diverso modo di costituirsi dell'io nell'uomo e nello spirito puro creato.

1. *L'ateismo come stoltezza emergente*

Per la Scrittura l'ateo è uno «stolto»[531], chiunque sia: potente, ricco, glorioso, abile nel discorrere e nello scrivere, scienziato spaziale, tecnologo di fama universale, accademico di quante accademie si voglia, premio Nobel... L'uomo che nega Dio si mostra uno stolto, perché si chiude nella realtà transitoria, nelle apparenze e si accontenta delle leggi contingenti dei fenomeni. E questi atei oggi sono molti e attraversano il mondo portati in trionfo, citati e celebrati ovunque: ma non tocca impressionarsi, si tratta di stolti e tali restano ed il clamore che si fa attorno alle loro figure è fumo soltanto, apparenza, illusione, inganno, imbroglio, che diventerebbe trappola per i semplici se Dio per questi tapini (e noi con essi) non avesse uno speciale occhio di misericordia e non li proteggesse con l'aiuto opportuno parlando direttamente al loro spirito.

In queste parole della Bibbia, che sembrano dure, ma vogliono essere misericordiose, resta sempre l'appoggio e il conforto dei pochi eletti, soprattutto dei convertiti che «la diritta via avean smarrito» (*Inferno* 1, 3). Illuminante è la testimonianza di un ateo ebreo, convertitosi a Parigi, il poeta Heinrich Heine. In una postilla in prosa, aggiunta alla raccolta poetica *Il Romanzero*[532], egli descrive il declinare del suo corpo verso il sepolcro ed il sollevarsi dello spirito verso la luce. È un'esperienza eccezionale ed affascinante ch'egli descrive, presago della morte imminente, con tinte pirandelliane. *Il Romanzero*, ci confida, fu scritto negli ultimi tre anni della sua vita, in cattive condizioni di salute. Nello stesso tempo pubblica un libretto dal titolo: *Doctor Faustus* – un poema coreografico con curiose notizie sul diavolo, sulle streghe e sulla poesia – scritto nel 1847 «... quando c'era ancora in lui un po' di carne e di paganesimo e non si era ancora dimagrito fino allo scheletro spiritualistico che ora attende la sua completa dissoluzione. Ma esisto io realmente?». Si chiede quasi per un balzo della memoria. E la memoria si agita dell'armonia e dei contrasti della vita: «il mio corpo si è tanto curvato che non è rimasto pressoché altro che la voce e il mio letto il quale mi ricorda il sepolcro risonante del mago Merlino; situato nella valle di Brozeliand in Bretagna, sotto alte querce le cui cime svettano verso il cielo come fiamme. Ahimé, per questi alberi e per il loro fresco stormire, nel mio letto ch'è un sepolcro qui a Parigi dove prima e poi sento solo lo strepito dei carri, martelli, strilli e strimpellamenti di pianoforti. Un sepolcro senza pace, la morte senza il privilegio dei morti quali non devono spendere denaro e non hanno bisogno di scrivere lettere o libri è una situazione pietosa»[533].

L'approssimarsi della fine, con la sua strana coreografia, non lo sgomenta ma quasi lo diverte: «Da lungo tempo mi hanno preso la misura per la cassa da morto, anche per i necrologi, ma io muoio così lentamente che queste cose mi vengono a noia, come ai miei amici. Però pazienza, tutto ha la sua fine»[534]. Il clamore delle lotte del passato si spegne nell'eco della parola del perdono. Non senza riluttanza, però: «Così io ho infatti sollevato la mia coscienza. Quando si sta sul letto di morte si diventa molto impressionabili e sensibili e si potrebbe pure fare pace con Dio e col mondo. L'ammetto, ho graffiato molti, ho dato dei morsi a molti, non sono stato un agnello. Ma, credetemi, quegli agnelli lavati per la mitezza, prenderebbero atteggiamenti meno pii, mostrerebbero i denti e gli unghioni della tigre. Posso vantarmi di aver usato solo di rado siffatte armi che ho avuto dalla nascita. Da quando io stesso ho sentito bisogno della misericordia di Dio, ho proclamato l'amicizia a tutti i miei nemici»[535].

La riconciliazione con Dio, la rottura con l'ateismo, è stata la rottura con gli uomini che ora l'attaccano: «Sì, come con la creatura così io ho fatto pace anche col Creatore, col più grande scandalo dei miei amici illuminati che mi rimproveravano questa mia caduta nella vecchia superstizione, così essi preferivano chiamare il mio ritorno a Dio. Altri nella loro intolleranza si esprimevano ancora più aspramente. L'intero alto clero dell'ateismo ha lanciato il suo anatema contro di me e ci sono dei papassi dell'ateismo i quali ben volentieri mi metterebbero alla tortura per farmi confessare le mie eresie. Per fortuna essi non dispongono di altri strumenti di tortura che i loro scritti». Ma non succederà niente, la sua anima ha ormai trovato la via del ritorno dal pascolare i porci della filosofia: «Ma io voglio confessare tutto anche senza tortura. Sì, io sono tornato a Dio come il figliol prodigo, dopo aver pascolato i porci per lungo tempo con gli hegeliani. È stata la miseria che mi ha tirato indietro? Forse una ragione meno miserabile. La nostalgia della patria celeste mi colpì e mi trascinò per valli e dirupi sopra i picchi vertiginosi della dialettica»[536]. L'inganno è stato finalmente smascherato ed ora Dio brilla davanti all'anima: «Sulla mia via ho trovato il Dio dei panteisti, ma non mi serviva. Questo povero essere fantastico è intessuto e cresciuto col mondo, come incarcerato in esso e ti si spalanca davanti, senza volontà e impotente. Per avere una volontà, bisogna essere una persona e per manifestarla bisogna avere il gomito libero. Quando ora si desidera un Dio che può aiutare – ed è questo ciò che conta soprattutto – allora bisogna accettare anche la sua personalità, la sua trascendenza ed i suoi sacri attributi, la sua infinita bontà, l'infinita sapienza, l'infinita giustizia», ecc.[537].

Ben altre realtà e certezze ora muovono il suo spirito: «L'immortalità dell'anima, la nostra sopravvivenza dopo la morte ci vengono date in vendita come le ossa piene di midollo che il macellaio dà per giunta ai clienti fedeli: un simile osso pieno di midollo è chiamato dalla cucina francese *réjouissance* e

con esso si fanno eccellenti brodi ristretti che sono molto ristoratori e fortificanti per un povero malato languente. Ogni uomo di sentimento troverà giusto che io non rifiuti una simile *réjouissance* e ch'essa piuttosto mi dia un gran piacere all'animo»[538]. Bisogna perciò denunziare l'equivoco del pensiero moderno e fare la scelta radicale. «Ho parlato del Dio dei panteisti, ma io non posso omettere l'osservazione ch'esso in fondo non è affatto Dio, così come in generale i panteisti sono degli atei vergognosi, i quali temono il nome, temono meno la cosa che l'ombra ch'essa proietta sulla parete... Come in Francia dopo la rivoluzione di luglio sorse l'idea che si doveva scegliere fra la religione e la filosofia, fra il dogma rivelato della fede e l'ultima conseguenza del pensiero, fra il Dio assoluto della Bibbia e l'ateismo»[539].

Tutto dipende dall'energia interiore: «Più gli uomini sono decisi e più facile diventa per essi il sacrificio di tali dilemmi. Per quanto mi riguarda, io non posso vantare nella politica nessun particolare progresso; rimasi attaccato ai medesimi principi democratici che mantenni nella prima giovinezza e per i quali io fin d'allora rimasi sempre più. Nella teologia invece io devo occuparmi di aver fatto marcia indietro poiché, come sopra ho detto, sono tornato alla vecchia superstizione, a un Dio personale. Questo non si può ora nascondere, come cercarono di fare molti amici illuminati e benpensanti»[540].

La confessione è un tripudio di conquista del Dio personale: anche se non è ancora il Dio della rivelazione storica, predicato dalla Chiesa – ed è Heine stesso a precisarlo – la rottura con l'ateismo e panteismo moderno è radicale e la denunzia dell'imbroglio è esplicita e implacabile. Il nostro Manzoni, contemporaneo di H. Heine, non si ferma a mezza strada ma rimontò in alto l'intero cammino che l'illuminismo gli aveva fatto percorrere in basso, superando anche l'ultimo intoppo (il termine kierkegaardiano, preso dal vangelo, è appunto quello di «scandalo», come già si è detto) della ragione in lotta per tirarsi fuori dalla foschia dei vani sillogismi. Tuttavia ciò non impedisce di riconoscere il rigore morale della testimonianza dell'Heine nella diagnosi del male segreto dell'uomo moderno, l'assenza di Dio, e nell'indicazione dell'unico rimedio di ieri come oggi nel ritorno al Dio personale della religione.

Il Dio personale, giungere a un Dio personale, è il principale impegno della ragione dell'uomo nel tempo ma il suo esito positivo o negativo, cioè il teismo e l'ateismo ossia la decisione sul bivio che divarica il cammino, è una decisione di amore. S. Agostino ha perciò parlato dei due amori che dividono l'uomo. Ma prima di avvicinarci a questa sorgente, facciamo una pausa per un panorama essenziale della situazione dell'ateismo, una ricerca elementare nel senso originario di ritorno alle origini.

2. *Il triangolo dello spirito*: *Libertà-immortalità-Dio* (*l'esigenza kantiana*)

Forse la figura del triangolo, per alludere alla pienezza dell'aspirazione dello spirito, non è la più precisa; più indicativa sarebbe forse la figura di tre anelli o circoli concentrici ma che dovrebbero includersi mutualmente: ciò che per gli anelli non è possibile perché l'uno deve farsi esterno, l'altro interno ed uno mediano fra i due. «Figura» ha qui comunque un significato analogico cioè più di suggerimento della riflessione totale che non di rappresentazione particolare. Ed allora sembra che la figura del triangolo sia più adatta per suggerire la dinamica di fondo della vita dello spirito che scorre indubbiamente lungo le traiettorie della libertà, dell'immortalità e di Dio, dentro le quali s'illumina e mediante le quali si attua l'aspirazione al Sommo Bene. Ciò che è importante rilevare per l'uomo d'oggi: una libertà che non può progettarsi per una felicità oltre il tempo è inutile e vuota, incapace di riscattarsi dai fallimenti e dagli scacchi dell'esistenza; un'immortalità che non fosse il traguardo della libertà personale non si distinguerebbe dalla permanenza nel (del) cosmo e dall'identità col Tutto; Dio stesso, che non fosse per l'uomo il sostegno e fondamento della libertà e l'approdo felice dell'immortalità, si ridurrebbe ad un ingegnere dell'universo ed al capitano della nave della storia – come in Hegel e nell'idealismo panteista. Non così in Kant, che ha rivendicato la piattaforma esistenziale della verità. E qui può figurare bene il triangolo nel quale ognuno dei tre lati è il punto di convergenza, e pertanto di pressione, delle linee degli altri due. Così non si può pensare la libertà senza l'immortalità e senza Dio, né l'immortalità senza la libertà e senza Dio e neppure Dio (e tanto meno!) senza la *libertà e l'immortalità*.

È stato soprattutto Kant[541] a rilevare in questa triplice mutua appartenenza il significato costitutivo e fondamentale per la ricerca di una risposta all'interrogativo della dinamica morale – oggi diciamo esistenziale – sul senso del nostro destino. È probabile che Kant avesse presente, in questa sua rivendicazione dei capisaldi dello spiritualismo, la dottrina teologica sui «*praembula fidei*» ed è infatti alla «fede» (*Glaube*) e precisamente alla fede razionale e morale che Kant affida quelle tre tappe o momenti decisivi della vita dello spirito. Ed è Kant stesso che dichiara il preciso carattere apologetico delle sue ricerche in quel bilancio stupendo, per forza e chiarezza, ch'è la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787): «Pertanto solo mediante questa [critica] è possibile tagliare la radice al *materialismo*, al *fatalismo*, all'*ateismo*, alla *incredulità* dei liberi pensatori, al *fanatismo* ed alla *superstizione* che possono essere

universalmente dannose, infine anche all'*idealismo* ed allo *scetticismo* che sono per le scuole più pericolose; e che difficilmente possono passare nel pubblico»[542]. Può essere che quest'affermazione, come alcuni critici sostengono, sia un residuo della formazione pietistica di Kant: tanto meglio, un atteggiamento così risoluto e vigoroso rivela una convinzione sostenuta da una decisione che cerca e vuol dare l'ultimo significato alla propria vita.

Prescindiamo per ora dallo sfondo agnostico, sul piano teorico, dal quale Kant muove la rivendicazione di quelle tre verità, e consideriamo soprattutto lo sfondo esistenziale della sua rivendicazione ch'egli espone nelle pagine precedenti. Egli ricorda infatti che il risultato delle analisi della *Critica della ragion pura* ha portato alla distinzione di «conoscere» (*erkennen*) e «pensare» (*denken*), di oggetti che si possono conoscere e di oggetti che si possono pensare: si possono conoscere gli oggetti di esperienza sensibile (i fenomeni) cioè legati ai fenomeni e si possono invece pensare le cose in se stesse ovvero i noumeni. Di questi Kant privilegia, ed a ragione, muovendo dalla sua prospettiva antropologica, la libertà, l'immortalità e Dio. E, per nostro vantaggio (intendo come suggerimento esistenziale), soprattutto la libertà. La libertà è impossibile da concepire se viene considerata alla stregua delle causalità naturali empiriche che operano secondo necessità[543]; ma se l'anima viene considerata come noumeno non è più sottomessa a tale necessità e può essere pensata come libera (*als frei*) ed è ciò che la morale esige a suo fondamento ossia, secondo la terminologia kantiana, come suo presupposto (*Voraussetzung*). Non ha importanza allora che la libertà non possa essere un dato fenomenico che può essere *conosciuto* teoricamente; basta che essa possa (e debba) essere *pensata* come il primo presupposto della morale, cioè della possibilità di fare il bene e di fuggire il male. La verità (dell'esistenza) della libertà come anche le verità conseguenti dell'immortalità e di Dio non sono oggetto di conoscenza ma di «postulazione», nella sfera della ragion pura (*praktische Erweiterung der reinen Vernunft*), ch'egli attribuisce alla fede. Tuttavia la sua conclusione – ch'è riassunta – nella formula lapidaria: «Ho dovuto quindi togliere il *sapere*, per far posto alla fede»[544] ha per fondazione un concetto assoluto di sapere ch'è quello presuntuoso della metafisica razionalistica del suo tempo, cioè la metafisica formale dogmatica come sistema in sé chiuso di verità astratte contro la quale Kant ha qui ragione d'ironizzare e perfino di condannarla come la «fonte di tutti gli errori». Sono verità, quelle della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, per le quali non basta nessuna scienza e basta invece la coscienza morale.

Questo modo di procedere può esser detto «preesistenzialistico» e come tale non va respinto. Un altro problema è quello se è permesso di fermarsi al «metodo trascendentale», seguito da Kant, sul quale egli ritorna nella prefazione alla *Critica della ragion pratica*: se non che in questa ulteriore deduzione Kant rivela che il suo cammino diventa senza sbocco. Egli afferma che la realtà della libertà è manifestata dalla realtà della legge morale[545]. La libertà ha una posizione e funzione privilegiata e non a torto: essa è l'unica fra tutte le idee della ragione, di cui noi *conosciamo* a priori la possibilità senza tuttavia comprenderla (*einzusehen*), poiché essa è la condizione della legge morale che noi conosciamo: dal condizionato (conosciuto) si passa a postulare il condizionante (non conosciuto). E in una nota importante Kant si difende dal cadere in un circolo poiché prima egli afferma che la libertà è la condizione della legge morale e poi che la legge morale è la condizione sotto la quale possiamo *diventare consci* della libertà; poiché, mentre prima la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, l'evidenza della legge morale diventa poi la *ratio cognoscendi* della libertà. Poiché, se la legge morale non fosse *prima* pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad *ammettere* qualcosa come la libertà (anche se questa non si contraddice). Ma se non ci fosse nessuna libertà, allora non si potrebbe neppure cogliere in noi la legge morale[546]. Si potrebbe dire pertanto che come la legge morale è il *primum obiectivum* della ragione pratica, così la libertà è il *primum subiectivum* ossia una «esigenza della legge»[547].

Così si concreta la confutazione di Kant dei sistemi della negazione del trascendente (materialismo, fatalismo, ateismo...), facendo leva giustamente sulla mutua esigenza di legge morale e libertà che fanno la risoluzione del fondamento. Ma si tratta di un fondamento al quale subito lo stesso Kant nega il fondamento sia dell'assoluto metafisico (Dio) sia dell'assoluto esistenziale (l'immortalità) in quanto afferma che le idee di *Dio* e dell'*immortalità* non sono condizioni della legge morale ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragione pura. Kant rimane ligio al risultato della *Critica della ragion pura*: noi non possiamo né *conoscere* né *comprendere*, non dico la realtà (*Wirklichkeit*), ma neppure la possibilità delle idee di Dio e della immortalità: le afferriamo e perciò le facciamo soltanto come le condizioni della «applicazione» (*Anwendung*) della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori (il Sommo Bene). Per attingere tale Sommo Bene ch'è la felicità, sappiamo che occorre postulare un'altra vita ove soltanto Dio potrà unire la felicità alla virtù.

Anche se non accettiamo – ripeto – l'agnosticismo metafisico della *Critica della ragion pura* e il suo dissidio rispetto alla *Critica della ragion pratica*, la posizione di Kant contiene un'esigenza profonda cioè la superiorità esistenziale della volontà sulla intelligenza. Eppure sembra che per un momento Kant si accorga della lacuna e cerchi il rimedio. Non è vero, egli risponde agli avversari, che la ragion pratica va più in là della ragion teorica ossia che, mentre questa deve fermarsi ai fenomeni, quella può attingere i noumeni (mediante le idee trascendentali: libertà, immortalità, Dio). Non si tratta infatti che realtà pensata dalla ragione pratica giunga ad una determinazione teorica delle categorie, né ad un'estensione della conoscenza al sovrasensibile; ma questo – come si è visto – è conosciuto soltanto come «creduto» ossia come oggetto di fede razionale. Perciò – e qui Kant guasta tutto il risultato finora ottenuto – se per la Critica speculativa il soggetto pensante è a se stesso nell'intuizione interna [dell'Io] semplicemente un fenomeno, quest'asserzione è semplicemente confermata dalla *Critica della ragion pratica* la quale rispetta la differenza dei due piani fenomenico e noumenico: nel primo vige la causalità come meccanismo naturale, mentre nel secondo si attua la causalità (noumenica) come libertà.

E Kant avverte che il primo costituisce il piano della coscienza pura, mentre il secondo quello della coscienza pura empirica (*reines*, *empirisches Bewusstsein*). Chiamando «empirica» la coscienza della libertà del soggetto morale, ch'è l'Io empirico, non valuta Kant la consistenza stessa della libertà? Kant riconosce che il concetto di libertà è l'«inciampo» (*Anstoss*) di tutti gli empiristi, mentre è la «chiave» (*Schlüssel*) dei principi pratici più sublimi per i moralisti critici: tuttavia tocca insieme riconoscere che se a tale concetto compete una indispensabilità[548] come concetto problematico, resta insieme indiscutibile la sua incomprensibilità e Kant rimanda alla discussione con cui si conclude la prima parte cioè l'*Analitica della ragion pratica*.

Riteniamo per ora che la libertà è per Kant una causalità nuova ed originale, diversa dalla causalità naturale (necessaria), e ch'essa appartiene veramente in proprio alla volontà umana[549], e quindi – e questo è il momento decisivo nell'architettonica del metodo kantiano – che la *Critica della ragion pratica* può rompere lo sbarramento metafisico della *Critica della ragion pura*, e convalidare le istanze noumeniche della libertà, dell'immortalità e dell'esistenza di Dio.

La «osservazione critica», che conclude l'*Analitica della Critica della ragion pratica*, insiste nel chiarire l'originalità della libertà come la causalità dell'essere spirituale in quanto sottratto al tempo: altrimenti anch'essa cadrebbe sotto la legge della necessità. Ed ancora: è l'esistenza indiscutibile, secondo Kant, della legge morale che postula la libertà del soggetto il quale è inteso ormai non più come fenomeno condizionato da spazio e tempo ma come noumeno. Si tratta perciò della «libertà pratica», che Kant intende in senso negativo ossia come l'indipendenza della volontà da ogni altra legge eccetto che (dalla) legge morale[550]. Essa è detta perciò «libertà trascendentale», indipendente da ogni rapporto di spazio e di tempo, cioè da ogni elemento empirico: essa è noumenale e perciò è inconoscibile. Il suo fondamento è appunto trascendentale in quanto senza la libertà non è possibile concepire una legge. Della libertà allora noi non abbiamo né possiamo avere conoscenza né diretta né indiretta: essa, cioè la sua esistenza, è postulata dalla legge morale ch'è costitutiva del soggetto razionale. In mancanza di ogni intuizione è la realtà della coscienza della legge morale che ci assicura della differenza fra la serie necessaria dei fenomeni sull'esperienza e la realtà della azione libera ch'è riferita al sostrato intelligibile in noi cioè al noumeno: il plesso di fenomeni, che riguardano la dinamica della legge morale, dipende dalla *spontaneità* del soggetto come cosa in sé. Allora la libertà si riduce a spontaneità, a semplice «indipendenza negativa», come la chiama lo stesso Kant, cioè alla non dipendenza dalla serie dei fenomeni naturali? Cioè, alla capacità d'iniziare una serie di fenomeni *diversi* da quelli? Per la ragione che legge empirica fisica e legge noumenica morale stanno agli antipodi in quanto l'una, stretta nei rapporti di spazio e di tempo, opera secondo necessità, mentre l'altra, ch'è svincolata da quei rapporti, opera secondo spontaneità. È la mediazione (*Vermittlung*) della prima idea dinamica, la libertà, che permette il passaggio – che Kant giustamente anticipando Hegel chiama «salto» (*Sprung*)[551] – alla seconda idea dinamica dell'Essere incondizionato cioè necessario (Dio).

3. *La dinamica originaria della libertà di Kant*

La conclusione di Kant è pertanto: «Il solo concetto di libertà ci permette di non uscire fuori di noi per trovare l'Incondizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensibile, e pertanto... in tutta la facoltà della ragione *soltanto* la "sfera pratica" (*das Praktische*) può essere quella che ci aiuta a trascendere il mondo sensibile e ci procura cognizioni di un ordine e di una connessione sovrasensibile, le quali proprio per questo possono essere estese soltanto per lo scopo (*Absicht*) puro pratico»[552].

Come si vede in tutta questa «deduzione» trascendentale della libertà, Kant mira unicamente a giustificare il carattere sovrasensibile dell'attività spirituale e passa completamente a lato del complesso

lavorio della riflessione che porta alla realizzazione della libertà quali la deliberazione e la scelta, senza le quali la libertà intesa come spontaneità liberata – come dev'essere – dal soggetto (io) empirico – si rivela come necessità. E sarà la libertà identica alla necessità, intesa come la vita dello Spirito Assoluto dell'idealismo, l'ultima tappa nel cammino inarrestabile del principio moderno d'immanenza verso l'ateismo positivo.

Kant, è vero, era teista convinto e protestò contro lo sviluppo di Fichte, che unificava ragion teoretica e ragion pratica, fenomeno e noumeno, nell'identità assoluta dell'Io. Però è difficile ammettere che la sua dimostrazione del mondo sovrasensibile, e perciò della distinzione fra il mondo e Dio e fra l'uomo e Dio, sia convincente e sia in grado di arrestare l'avanzata dell'ateismo antropologico scatenato dallo *Io penso*. Ne abbiamo la conferma nelle riflessioni conclusive sul «giudizio teleologico», con le quali si conclude la *Critica della facoltà del giudizio* del 1790[553].

Kant torna a mettere in guardia contro le pretese della metafisica cioè di risolvere per suo conto la fondazione dei problemi (*Aufgaben*) di Dio, della libertà e dell'immortalità. Il concetto di Dio e dell'anima immortale torna ad osservare Kant, appartengono alla sfera del sovrasensibile, che resta preclusa alla nostra facoltà conoscitiva. Ma non lo sarebbe se noi trovassimo, nella nostra realtà di esperienza, un predicato valido anche per quelle realtà sovrasensibili. Ora, afferma Kant, l'unico concetto siffatto della ragione umana è il concetto della libertà dell'uomo, sottoposto alle leggi morali, insieme con lo scopo finale che quella [la ragione] gli prescrive mediante queste [leggi], di cui le prime sono in grado di attribuire al principio della natura (*Urheber*) e le seconde all'uomo quelle proprietà le quali contengono la necessaria condizione per la possibilità di entrambi, così che da questa idea [della libertà] si possa concludere sia l'esistenza sia la natura (*Beschaffenheit*) di entrambi, i quali altrimenti ci rimarrebbero completamente nascosti. Quindi l'unica mediazione possibile fra l'uomo e la natura come fra l'uomo e Dio (religione) è la libertà: quello della libertà infatti è l'unico concetto del sovrasensibile che dimostri la sua realtà oggettiva nella natura (grazie alla causalità che in esso è pensata) mediante l'effetto possibile in essa, e proprio per questo rende possibile il legame di entrambi [Dio e l'anima] con la natura e insieme di tutti e tre con una religione. Ecco perciò la sconfitta dell'ateismo. La conclusione di Kant è categorica: «Quindi abbiamo in noi un principio ch'è capace di determinare l'idea del sovrasensibile in noi, ma perciò anche quella del sovrasensibile fuori di noi in modo da darne una conoscenza anche se possibile soltanto sotto il punto di vista pratico di cui dovrebbe dubitare la filosofia puramente speculativa (che anche della libertà non potrebbe dare che un concetto puramente negativo)»[554].

Segue la conclusione in cui si raccoglie l'essenza e lo scopo di tutta la riflessione kantiana, e pertanto anche l'essenza della sua rivoluzione copernicana, ed anche ovviamente il nucleo della sua ambiguità: «Quindi il concetto di libertà (come concetto fondamentale di ogni legge incondizionatamente pratica) può estendere la ragione al di là di quei limiti nei quali ogni concetto (teorico)[555] della natura dovrebbe rimanere limitato senza speranza»[556]. Ma poca speranza, come già si è accennato, resta anche per lo stesso Kant.

Nella *Introduzione* alla posteriore *Metaphysik der Sitten* (1797) Kant riprende le linee fondamentali sull'essenza della libertà: «Il concetto di *libertà* è un concetto puro della ragione e proprio per questo trascendente per la filosofia teorica cioè tale per il quale non si dà nessun esempio adatto nell'esperienza possibile, il quale quindi non costituisce nessun oggetto di una conoscenza teorica possibile, semplice e non può valere come principio costitutivo ma semplicemente come regolativo e proprio soltanto come negativo della ragione speculativa, nell'uso pratico della medesima ma che dimostra la sua realtà con principi pratici i quali come leggi di una causalità della pura ragione, indipendentemente da tutte le condizioni empiriche (in generale dal sensibile), determinano l'arbitrio e dimostrano in noi una volontà pura nella quale hanno origine i concetti e le leggi etiche»[557].

Kant ha voluto riassumere in questo periodo chilometrico i risultati principali delle precedenti riflessioni e, possiamo anche ripetere, l'obiettivo principale della sua attività filosofica di rottura rispetto sia al razionalismo sia all'empirismo: così si può riconoscere che la soluzione della terza antinomia della *Ragion pura* nell'antitesi fra casualità (determinata) e libertà[558] come spontaneità è ora proposta nel suo ultimo contesto.

È difficile esagerare l'importanza che la dottrina della libertà ha in Kant per la diagnosi dell'ateismo, che la dissoluzione dei sistemi postkantiani, idealisti ed empiristi, ha provocato e tramesso universalmente alla cultura contemporanea, la quale non di rado a lui espressamente, e con diritto, torna a richiamarsi. Non dispiaccia perciò se indugiamo ancora un po', riportandoci sulle «Carte sparse» (*Lose Blätter*) del periodo critico[559].

In primo tempo, sembra che la libertà unisca insieme l'autonomia della Ragione teorica con quella della Ragion pratica: «La libertà è propriamente solo l'attività spontanea (*Selbsttätigkeit*)... L'espressione *Io penso* (*quest'oggetto*) mostra già che, rispetto alla rappresentazione, io non sono passivo, ch'essa mi può essere

attribuita, che da me stesso dipende anche il contrario» (1517). Più precisamente: «la libertà è la facoltà di produrre qualcosa e di agire *originarie*. Ma come cominci la *causalitas originaria et facultas originaria efficiendi* in un ente derivativo, non si riesce invero a capire» (1527)[560].

Kant vede bene che la libertà comporta anche in un principio (o soggetto) creato, come l'uomo, la capacità di un inizio assoluto e perciò esige l'indipendenza da tutti gli stimoli sensoriali. E Kant sembra, ed era un'ottima occasione per romperla con le maglie strette dell'agnosticismo, prospettare un'intuizione intellettuale: «La realtà della libertà noi non possiamo dedurla dall'esperienza. Ma noi abbiamo però soltanto un concetto di essa mediante il nostro intuire intellettuale interiore (non del senso interno) della nostra attività[561], la quale può essere mossa da *motiva intellectualia* e con questo sono possibili leggi e regole pratiche rispetto a noi» (1521). Infatti «noi ci vediamo grazie alla coscienza della nostra personalità nel mondo intellettuale, e ci troviamo liberi. Noi ci vediamo con la nostra dipendenza dalle impressioni (*Eindrücken*) e ci troviamo determinati. Le nostre intuizioni dei corpi appartengono tutte al mondo sensibile. (...) Ma le nostre intuizioni intellettuali della volontà libera non si accordano con le leggi *phaenomenorum*» (1522). E un po' prima, più incerto, aveva scritto con mordente esistenziale: «La questione se la libertà sia possibile è forse identica a quella se l'uomo sia una vera persona e se l'io sia possibile in un'essenza di determinazioni esteriori. L'Io è una rappresentazione inesplicabile[562]. Esso è un'intuizione (*Anschauung*) ch'è inesplicabile» (1518).

Più analitiche e precise si presentano le annotazioni del criticismo posteriore (*spätere Zeit*). In senso negativo: «Libertà è la indipendenza della causalità dalle condizioni di spazio e di tempo, quindi la causalità della cosa come cosa in se stessa» (1541). Si tratta ovviamente della causalità di un soggetto razionale: «La volontà dell'uomo è libera, non significa altro che la ragione ha un potere (*Vermögen*) sulla volontà e sulle altre facoltà e inclinazioni» (1532). Il concetto resta sempre doppio: «Il concetto negativo della libertà è: *indipendentia*. Il concetto positivo della libertà è: autonomia mediante la ragione» (1542), poiché: «... la ragione non può essere determinata cioè affetta; infatti allora essa sarebbe sensibilità e non ragione» (1532). Quindi «la libertà è una facoltà incondizionata rispetto al mondo sensibile di una sostanza per determinarsi all'agire» (1533). E spiega con acume esistenziale: «La libertà è la facoltà (*Vermögen*) di produrre del tutto semplicemente i motivi del volere. Questo atto non riposa propriamente sulla volontà, ma è la spontaneità della causalità del volere» (1534). Perciò «La libertà non si lascia spartire (*teilen*). L'uomo o è totalmente libero o non lo è affatto, poiché o può agire per un principio attivo oppure dipende da condizioni» (1536).

Allora abbiamo o non abbiamo l'esperienza (*Erfahrung*) della libertà? Prima Kant l'aveva affermata, ma poi sembra negarla: «Abbiamo noi un'esperienza che siamo liberi? No; poiché allora dovremmo sperimentare di tutti gli uomini ch'essi possono resistere ai più grandi *stimulis*. Invece la legge morale dice che essi devono resistere; quindi essi devono poterlo (fare)» (1546)[563]. Ma Kant non può impedire di mostrare il vicolo cieco in cui ha finito di muoversi: «Nelle azioni libere la ragione non penetra puramente come un *Principium* che comprende, ma come un principio operante e trascinante; com'essa non soltanto ragioni e giudichi, ma tenga anche il posto di una causa naturale noi non lo vediamo». L'unico spunto di soluzione (che tale non è!) è di mantenere la distinzione dei due ordini, sensibile e intelligibile, ma la situazione non cambia: «La connessione della ragione con i *phaenomena* con cui essa deve stare in *commercio*, non può essere compresa (essi sono *heterogenea*). La vera attività della ragione ed il suo oggetto appartengono al *mundus intelligibilis*». Ed ora il dramma che sarà di tutta la coscienza moderna, la scomparsa della possibilità della imputabilità: «Pertanto noi anche non sappiamo in quale misura noi dobbiamo imputare». Alla fine quindi la frattura fra i due mondi, dei fenomeni e dei noumeni, resta incolmabile: «Ma noi non troviamo la causa di questo (dell'imputazione) *in phaenomenis*. In quanto si conosce il proprio carattere soltanto dai *phaenomena*, questo si imputa se essi sono determinati propriamente in se stessi da cause estrinseche (...). Nel mondo intelligibile non accade e non si cambia nulla e vien meno la regola della connessione causale» (1552).

4. *Le aporie della libertà kantiana*

Kant è un passaggio obbligato per la comprensione di tutti i problemi dello spirito nel mondo moderno e, primo fra tutti allora, di quello dell'ateismo. Anche in questi testi significativi, ma senza novità, dell'*Opus posthumum*, il problema della libertà fa la parte del leone: la differenza dalle opere critiche è ch'esso qui è sganciato dagli altri due cioè dalla funzione di fondamento per l'immortalità e l'esistenza di Dio. Altro elemento importante di questi ultimi testi, mi sembra, è l'attività unitaria della ragione teoretica e pratica: non solo non si distingue fra intelletto (ragione) e volontà, ma è la ragione teoretica cioè superiore che alla fine opera e domina perché è la facoltà dell'universale, da cui unicamente procede la moralità e il diritto.

La posizione di Dio diventa, sotto l'aspetto della connessione razionale, sempre più precaria e sta quasi per sfumare anche come *postulatum*: infatti se nel discorso sistematico si afferma che è la coscienza della libertà a fondare il passaggio all'immortalità ed all'esistenza di Dio, poi la stessa coscienza della libertà viene subordinata alla coscienza della legge morale, capovolgendo ancora la situazione che finisce in un circolo.

Come rispetto alla coscienza della libertà s'incappava nella secca della determinazione del soggetto, ossia della corrispondenza fra l'Io trascendentale (formale) e l'io empirico (reale), così ora, nella determinazione della legge morale, Kant non può evitare la secca della corrispondenza fra l'imperativo categorico puramente formale e la moralità degli atti particolari dei singoli. Kant ha visto bene che il problema (dell'esistenza) di Dio, il suo senso e la sua soluzione, ha carattere personale – oggi diciamo «esistenziale» – ed interessa la libertà dell'uomo e non solo l'intelligenza: ma, facendo della libertà una funzione della ragione, egli ha posto la premessa della loro unificazione, che sta alla base dell'ateismo implicito proprio dell'idealismo panteistico dell'Ottocento, da cui provengono le varie forme d'ateismo esplicito (etico, politico, estetico...) cioè antropologico positivo del Novecento.

Dobbiamo pertanto indugiare ancora un po' sulla dialettica kantiana della libertà. Dato il momento decisivo che esprime comunque la libertà in Kant per la posizione del problema della trascendenza, dell'immortalità personale e dell'esistenza di Dio, dobbiamo considerare un po' da vicino la dinamica della terza antinomia della *Critica della ragion pura* fra causalità (necessità) e libertà: questa costituisce l'antitesi, quella invece la tesi e questa stessa collaborazione diventa assai significativa e particolarmente indicativa del disagio in cui viene a trovarsi quella «rappresentazione completamente nuda» (*ganz nackte Vorstellung*) com'è detto l'Io nella conclusione della antinomia seconda[564].

1) *LA TESI* (*posizione della libertà dello spirito*)[565]

Per spiegare le apparenze non basta ammettere la causalità secondo le leggi della natura, ma è necessario ammettere una causalità mediante libertà. Infatti, nella causalità della natura, tutto ciò che accade presuppone uno stato precedente e questo a sua volta un altro secondo le leggi della natura e questo un altro ancora e così all'infinito. Così, ogni inizio è in sé subordinato e non si avrà mai un inizio primo. L'unica soluzione allora, per uscire dall'*impasse* è di ammettere, oltre e al di sopra della causalità subordinata della natura secondo leggi necessarie, una *spontaneità assoluta* ossia un principio autonomo capace di cominciare *da sé* una serie di apparenze.

Nella nota che segue Kant non a torto accosta questo procedimento alla prova dell'esistenza di Dio come *primo* motore che si riscontra in «tutti i filosofi dell'antichità» (ad eccezione della scuola epicurea).

Quanto al significato della tesi, Kant osserva ch'essa mira unicamente a chiarire il concetto di *libertà trascendentale*, ossia della libertà come esigenza e non della libertà come fatto di esperienza, e l'esigenza di siffatta libertà è precisamente la necessità di spiegare la possibilità di un primo inizio da cui possono seguire tutte le serie di apparenze, un inizio che non può essere che in un modo del tutto spontaneo. È vero, osserva Kant che non sappiamo dare una risposta sul «come sia possibile una siffatta facoltà», ma questo non è necessario: basta mostrare la necessità di una prima origine del mondo. E non si tratta, precisa con pertinenza, di un inizio assolutamente primo quanto al tempo – che non è concepibile, poiché ogni evento nel tempo rimanda ad un evento precedente e pertanto ancora nel tempo – [566], ma all'inizio assolutamente primo quanto alla causalità. Tale inizio esige un principio diverso dalla natura, che offre solo serie di fenomeni secondo necessità, cioè una causa agente in modo libero la quale avrebbe dato inizio, spontaneamente, e per la prima volta, alla prima serie di stati. Quindi: poiché la natura ci presenta serie e serie di fenomeni che si condizionano l'un l'altro nel tempo, il fondamento (*Grund*) non può essere la serie delle condizioni e neppure la totalità delle serie stesse (come afferma il panteismo) la quale non può, per la definizione stessa di condizione nel tempo, mai essere presente come un tutto. Bisogna dare alla stessa natura un principio ed un fondamento e questo è un intervento fuori della natura e diverso dal modo di agire della natura – cioè la libertà come spontaneità.

2) *L'ANTITESI* (*posizione della necessità della natura*)

L'intromissione della libertà, come principio della natura ossia del cominciamento delle serie di fenomeni, è un vuoto espediente o funzione di pensiero (*ein leeres Gedankending*) che non approda a nessun risultato. Infatti, se la libertà pretende di fare un inizio assoluto mediante la spontaneità, allora tocca presupporre all'inizio uno stato in cui la causa non agisce ancora ed un inizio dinamicamente primo che non ha alcun collegamento di causalità con lo stato precedente. A questo modo, la libertà trascendentale, oppo-

nendosi alla legge causale, introduce un tipo opposto di collegamento (necessario) dei fenomeni di esperienza ch'è pure effetto di spontaneità, perciò imprevedibile. Così che rende impossibile l'unità dell'esperienza[567] ed il risultato sarebbe l'anarchia.

Il ricorso quindi alla libertà, come causa che operi prima e al di sopra e in modo diverso dalla natura, è un'illusione.

L'osservazione, che segue anche qui, contesta l'esigenza espressa dalla tesi della necessità di un inizio assoluto della natura: l'unità dell'esperienza esige che le sostanze siano sempre esistite nel mondo e quindi di porre limiti alla sconfinata natura. Anche potendosi concedere una simile facoltà trascendentale alla libertà, per dare inizio ai mutamenti del mondo, essa dovrebbe trovarsi fuori del mondo ed entrerebbe in conflitto con l'ordine del mondo che consegue alla necessità delle leggi della natura. Quindi, *aut-aut*: o la natura con il suo ordine necessario, o la libertà con la sua anarchia. Il punto di vista dell'*empirismo puro*[568]. Quest'opposizione tuttavia non ci dispensa dal chiedere alla ragione una soluzione, osserva Kant, che è quella che già conosciamo e che non è affatto una soluzione poiché non è che la ripresentazione della separazione dualistica, senza possibilità di comunicare, della linea della natura (fenomeni) dalla linea della libertà (noumeni). Ma Kant ritorna sul contrasto di natura e libertà verso la conclusione della discussione sulle *Idee cosmologiche*[569], per esigenza sistematica e per chiarire ancora che negli eventi (umani) natura e libertà «nel senso cosmologico», costituiscono due ordini di considerazione diversi che non si possono incontrare, ma stanno in netto contrasto anche se – come riconosce espressamente lo stesso Kant – essi coesistono. Cioè, lo stesso evento, considerato al livello della natura, cioè dell'esperienza sensibile legata al tempo, è di necessità condizionato dallo stato precedente, e questo a sua volta dal precedente, e così via.

Al livello della libertà, l'evento e lo stato dell'evento ha avuto origine da sé ed è ciò che fa della libertà un'Idea trascendentale pura prodotta dalla ragione la quale, per spezzare il cerchio della necessità della natura, si forma (*schafft sich*) l'idea di una spontaneità, che è tutto ciò a cui, come sappiamo, Kant riduce la libertà. Sotto l'irradiazione di questa libertà trascendentale come spontaneità s'illumina anche quella che ora Kant chiama la «libertà in senso pratico», che è l'indipendenza dell'arbitrio (*Willkür*) dalla «costrizione» (*Nötigung*) mediante gli impulsi della sensibilità. Malgrado la piccola breccia della libertà in senso pratico, che sembra incunearsi nella necessità del processo fenomenico, della natura, Kant ritorna alla sua formula sistematica: «L'effetto può quindi essere considerato, rispetto alla sua causa intelligibile, come libero, e tuttavia insieme (*zugleich*) rispetto ai fenomeni [o apparenze] (*Erscheinungen*) come conseguenza dei medesimi secondo la necessità della natura». Kant si rende conto che la soluzione proposta, cioè l'attribuire ad uno stesso evento insieme il carattere di necessità e poi di libertà, può riuscire «estremamente sottile e oscuro». Egli se la cava con una distinzione di terminologia circa i caratteri dell'evento, cioè col chiamare il primo *carattere empirico* ossia fenomenico ed il secondo *carattere intelligibile* ossia indipendente dalla sensibilità e proprio della Cosa in se stessa.

In questa distinzione, e nella spiegazione che subito aggiunge, Kant si muove nel clima dell'unità idealistica del reale, al quale manca soltanto l'unità o identificazione spinoziana di natura e spirito che si compirà con l'idealismo metafisico di Fichte, Schelling, Hegel, respinto però da Kant.

Dunque, a livello empirico, il soggetto, come apparenza, resta sottoposto a tutte le leggi della determinazione secondo il nesso causale e quindi secondo un condizionamento necessario nel tempo. Invece al livello intelligibile il medesimo soggetto si trova libero da ogni influsso della sensibilità cioè dell'apparenza ed anzi, poiché è sottratto al condizionamento della successione del tempo, in tal soggetto non *sorgerebbe né perirebbe* alcun atto così che – si badi bene! – di tale ente si potrebbe dire in modo perfettamente giusto ch'esso dà inizio da sé ai suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione cominci in lui stesso. E conclude: «Così allora libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si incontrerebbero insieme e senza contrasto secondo che siano confrontate con la causa intelligibile e sensibile»[570].

Ma cosa è un siffatto *carattere intelligibile* che è proprio e rivelatore della sfera noumenica della libertà? ossia (quel carattere che manifesta la spontaneità grazie alla quale sorge quell'azione originaria (*ursprüngliche Handlung*), mediante la quale accade qualcosa che prima non esisteva, né poteva contenersi nella serie fenomenica delle cause empiriche? La risposta di Kant è piuttosto tortuosa perché deve accordare sia la coesione, indispensabile delle azioni, sia l'originalità e indipendenza dell'ordine intelligibile in cui si attua la libertà.

Non si tratta ovviamente di indicare un'esperienza in cui si riveli l'indipendenza ch'è propria della libertà, né di una dimostrazione la quale dovrebbe far capo ad una causa della libertà – due supposizioni che distruggerebbero l'originalità della libertà –, ma di mostrare soltanto che la libertà appartiene ad un'altra sfera da quella della causalità fenomenica, cioè alle facoltà dell'intelletto e della ragione e soprattutto della ragione. Orbene, la causalità propria della ragione si rivela chiaramente negli «imperativi morali» (*Imperativen*) che in tutta la sfera pratica noi imponiamo come regola alle nostre capacità esecutive. Questi

imperativi costituiscono ciò che nel mondo dello spirito si chiama il «dovere» (*Sollen*): esso esprime una forma di necessità e connessione con ragioni, ossia che una cosa «debba essere» (*sein soll*) diversamente da ciò ch'essa è in tutte queste relazioni temporali secondo il corso della natura. È allora l'avvertenza del dovere ch'è il principio ed il *prius* differenziale degli atti liberi, l'elemento rivelatore del carattere intelligibile della libertà e perciò anche la fonte della spontaneità che ne costituisce, come si è visto, l'essenza.

È vero che Kant descrive anche il dovere, come si è detto, come «una specie di necessità e connessione con ragioni»[571], aprendo ancora una volta – e Fichte prima e poi anche Schelling ed Hegel lo riconosceranno espressamente – all'unificazione totale del conoscere e dell'agire. Ma quel che a Kant preme far rilevare è sempre la diversa qualità degli eventi, naturali e intelligibili, che qui si presentano ambedue di carattere necessario: i naturali sono necessari di necessità della connessione dei fenomeni, gli intelligibili sono necessari della connessione col noumeno del «dover essere», che è per Kant, e giustamente, l'elemento intelligibile assolutamente inderivabile dalle connessioni temporali proprie dei fenomeni della natura. Ma Kant vuole andare più a fondo, per risolvere l'antinomia del contrasto fra natura e libertà.

Kant sembra infatti abbandonare il doppio binario della natura e della libertà, della sensibilità e della ragione, per ammettere che anche la ragione, cioè le idee della ragione, dal punto di vista pratico possono dimostrare realmente una causalità rispetto alle azioni umane in quanto apparenze, così che se tali azioni sono accadute non è stato perché fossero determinate da fondamenti della ragione. Ma una causalità della ragione, che penetra nella serie delle apparenze, dovrebbe «cominciare»: ma per la ragione non esiste un *prima* e un *poi*, poiché allora sarebbe subordinata al tempo e dipendente dai fenomeni; la conclusione, un po' sorprendente ma inevitabile, è che «... nella ragione stessa nulla comincia..., invece il suo effetto ha inizio nella serie delle apparenze, ma non può mai in questo costituire un inizio assolutamente primo»: cioè la ragione resta sempre indipendente e comincia da sé come causa «completa» (*vollständing*). Perciò Kant respinge il positivismo giuridico ed afferma in pieno il principio dell'imputabilità: «L'azione è imputabile al suo carattere intelligibile; nell'istante in cui egli [p. es.] mente, è completamente colpevole: quindi la ragione, nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, era completamente libera ed è totalmente responsabile della sua trasgressione»[572].

Ma cosa può significare una simile responsabilità?

A questa domanda Kant non dà e neppure crede necessaria una risposta: gli basta aver dimostrato la realtà (*Wirklichkeit*) della libertà, cioè della causa intelligibile diversa dalla natura, e che essa può essere la condizione sensibilmente incondizionata delle apparenze. Ma spiegare il «perché» (*Warum*) e, direi, anche il come (*wie*) avvenga la sintesi del carattere intelligibile (libertà) col momento empirico dell'azione, Kant dichiara che ciò è una questione che oltrepassa ogni potere della ragione[573].

Ma a questo modo egli lascia insoluto e insolubile il problema esistenziale più acuto che pur aveva afferrato, quello dell'imputabilità come attribuzione del merito e della colpa, la quale suppone non solo il conflitto fra la legge e l'azione concreta ma l'assunzione da parte del soggetto di siffatto conflitto morale e perciò la consapevolezza della difformità e la realizzazione in concreto della stessa (lode e merito, colpa e peccato). Perciò non sorprende l'affermazione che Kant pone in nota: «La moralità delle azioni (merito e colpa) nel senso autentico, perfino quella del nostro proprio comportamento, ci rimane del tutto nascosta. Le nostre imputabilità possono essere riferite soltanto al carattere empirico. Ma quanto di questo si debba attribuire a puro effetto della libertà, quanto alla semplice natura e ai difetti non imputabili del temperamento od alla sua felice costituzione (*merito fortunae*), nessuno lo potrà mai indagare e pertanto neppure giudicare con perfetta giustizia»[574]. Ma è fondata una simile affermazione che eliminerebbe ogni esercizio della giustizia e farebbe di ogni delinquente un semplice «sfortunato sociale»?

Certamente nessun uomo ma soltanto Dio, ch'è l'unico che vede nel cuore dell'uomo, può giudicare l'uomo «con perfetta giustizia» e quindi il Vangelo ci esorta a «non giudicare per non essere giudicati» (*Mt* 7,1): perciò né i diavoli né i dannati sono in grado di contestare il suo giudizio. Ma fra gli uomini, chi mai può penetrare il giro interiore della coscienza altrui? Kant però fa un altro discorso: egli nega a ciascuno di noi, all'io singolo, la capacità di cogliere la stessa propria responsabilità e pertanto essa è frutto unicamente dell'opposizione ch'egli ha posto fra la sfera dei fenomeni – a cui egli rimette l'io individuale – e la realtà dei noumeni, a cui appartiene la ragione.

Questo poi rivela uno sfondo ancora più grave della posizione kantiana ch'è sul piano esistenziale della responsabilità del singolo decisamente amorale e atea.

È *amorale*, perché nella sfera noumenica della ragione non ci possono essere né errore né peccati in quanto essa attua la libertà pura, la quale è librata al di sopra dell'empiria in cui si muovono i singoli: questi allora, in quanto (totalmente) soggetti ai condizionamenti empirici, non cadono più sotto l'imputabilità. Quella, in quanto è librata al di sopra di tali condizionamenti, astrae da ogni inquinamento e perciò sfugge ad ogni imputabilità.

È *atea*, perché l'intero circolo dell'azione umana, ambedue i momenti del fenomeno e del noumeno nella condotta sia individuale sia sociale, si compie in virtù dell'autonomia della coscienza pratica cioè dell'esigenza del dovere ch'è assoluta in sé e per sé: il «tu devi» ha valore in sé e per sé di obbligatorietà e la sua spontaneità, cioè il cominciare da sé, esprime il carattere analitico e indipendente della libertà – così come «l'io penso in generale»[575] ha valore in sé e per sé di fondazione della verità e la sua spontaneità – ch'è anche l'esigenza di esprimere il carattere analitico e indipendente dell'universalità, ossia l'indipendenza costitutiva del conoscere. A Kant non interessa, non solo nella sfera teorica ma neppure in quella pratica, l'io come singolo, come *persona* ma solo la *personalità*, nel senso, come abbiamo visto, di ragione: essa come principio formale universale è il soggetto proprio ed esclusivo della libertà. Ma non si tratta – ecco la radice propria del criptoateismo kantiano – di libertà di scelta, ma solo di spontaneità di azione, la quale sembra non abbia altro senso in concreto che quello di aspirazione al bene e al giusto intesi come fondamento della «felicità» (*Glückseligkeit*)[576].

Ma felicità di chi? E quale felicità?

Come nell'ordine fisico della realtà esistono solo sostanze singole... alberi, animali, uomini singoli: così nell'ordine morale della libertà esistono solo coscienze e libertà singole e capaci di atti singoli. E la libertà non s'identifica con la attività della ragione, come avviene in Kant e poi in tutto il pensiero moderno; non s'identifica neppure con la volontà *ut natura* che è la facoltà di aspirare al bene ed alla felicità in generale, che è un'operazione necessaria perché corrisponde all'inclinazione naturale della volontà stessa che fa da fondamento – come già si è detto – alla «scelta» che è l'autentico atto di libertà. Ma si può parlare di «scelta» solo se sono prospettabili non solo atti molteplici ma anche e soprattutto fini «diversi» e opposti oggettivamente e soggettivamente – di qui la distinzione del bene e del male in sé – e i molteplici individui umani. Essi sono, *ciascuno* per sé, i soggetti che operano con consapevolezza e perciò con responsabilità la scelta *propria*.

Così l'esame dell'antinomia morale (la terza) ci ha portati nel cuore del Kantismo, e Fichte, che ha svolto con coerenza lo *Ich denke* e il corrispondente *Sollen* nei vari progetti della *Wissenschaftslehre* dal 1794 al 1797, non ha potuto evitare l'accusa di ateismo[577]. Kant non era ateo né pensava d'iniziare con la sua rivoluzione copernicana la forma più consistente e coerente di ateismo in quanto la misura della verità del conoscere – come dirà poi Hegel[578] – passa dall'oggetto al soggetto ed il fondamento della libertà dall'origine divina dello spirito finito alla spontaneità originaria del suo agire autonomo.

Certamente non si trova in tutta l'opera di Kant un'affermazione esplicita di ateismo: bisogna piuttosto parlare in lui di un'atmosfera atea, ch'è data dall'inizio antropologico radicale dell'Io penso in generale nel campo della ragione speculativa e dell'esigenza del dovere puro («tu devi») per la ragione pratica: in sé ragione speculativa e ragion pratica formano un'unica facoltà che si attua in sfere distinte, trascendentale la prima ed empirica la seconda. La formula precisa di questo ateismo antropologico trascendentale è data dallo stesso Kant, e si legge in apertura dell'opera destinata alla fondazione della religione: «*La morale, in quanto essa è basata sul concetto dell'uomo come essere* ("*Wesen*") *libero ma che appunto per questo obbliga pure se stesso mediante la sua ragione a leggi incondizionate, non ha bisogno né dell'Idea di un altro essere al di sopra di lui per conoscere il suo dovere, né di uno stimolo altro dalla legge stessa, per prenderla in considerazione*»[579]. E Kant riassume l'esposizione fatta nelle opere precedenti: la moralità per se stessa non ha assolutamente bisogno né oggettivamente, cioè per il volere, né soggettivamente, cioè per il potere, di appoggiarsi alla religione ma in virtù della ragione pura pratica essa basta a se stessa (*ist sie sich selbst genug*).

Kant né qui né altrove, per quanto sappia, ricorda la tesi di Bayle, sulla possibilità di una società di atei[580], ma quella che si sta realizzando nel nostro secolo, col prevalere del principio d'immanenza, ha preso a suo fondamento questa formula di Kant. Infatti lo stesso Kant passa poi, in questa stessa prefazione, come già nella *Critica della ragion pratica*, a porre l'esigenza cioè «l'idea di un sommo bene nel mondo per la cui possibilità siamo costretti a supporre un essere supremo superiore, morale, santissimo e onnipotente ch'è il solo capace di riunire ambedue gli elementi del medesimo» (p. 3): l'osservanza del dovere e la felicità. In questo senso Kant qui afferma che «la morale conduce inevitabilmente alla religione, per cui si eleva così all'idea di un legislatore morale potente fuori dell'uomo, nella cui volontà c'è quel fine ultimo (della creazione del mondo), ciò che insieme può e dev'essere il fine ultimo dell'uomo» (p. 4s.). Facendo un parallelo con S. Tommaso si potrebbe dire: come nel realismo metafisico tomistico si presenta prima l'esistenza del mondo fisico (la prima, seconda e terza via) e poi quella spirituale (quarta e quinta via), così anche in Kant l'esistenza assoluta della legge morale e l'aspirazione alla felicità. Ma, mentre san Tommaso trova che quei due mondi osservati si presentano in sé insufficienti ad essere ed operare, e passa da questa insufficienza radicale a porre l'esistenza del Primo Principio dell'essere e dell'agire sia per il mondo sia per l'uomo e le altre nature spirituali (principio di partecipazione: quarta via), per Kant il mondo spirituale

dell'uomo è e deve essere in sé sufficiente e autonomo. L'esistenza di Dio non sta a fondamento dell'ordine morale: se così fosse l'agire umano non sarebbe morale, ma un «complemento» soltanto.

E proprio a questo punto, in un'ampia nota, Kant discute questo nodo cruciale. La proposizione (leggiamo) *C'è un Dio e di conseguenza c'è un bene supremo nel mondo*, *se deve* (come articolo di fede)[581] derivare soltanto dalla morale, è una proposizione sintetica *a priori*, la quale, benché accettata soltanto in un contesto pratico (*in praktischer Beziehung*), oltrepassa tuttavia il concetto di dovere ch'è contenuto nella morale, dalla quale quindi essa non si può dedurre analiticamente. Come si arriva allora a porre l'esistenza di Dio? La risposta di Kant riassume, con qualche nuovo spunto esistenziale, la posizione acquisita nelle opere precedenti. Ogni azione tende ad un fine, ed il fine necessario e sufficiente di tutte le azioni è il fine ultimo (*Endzweck*) cioè la propria felicità (*eigene Glückseligkeit*). Ma le leggi morali sono assolute e valgono per se stesse e non per le loro conseguenze, così come è assoluto il dovere che esse esprimono. E, per manifestare meglio il suo pensiero, Kant afferma che per gli uomini «... è sufficiente che compiano il loro dovere; può darsi anche che tutto finisca con la vita terrena e perfino che in questa la felicità e il merito non s'incontrino forse mai». E Kant qualifica come «una delle inevitabili limitazioni dell'uomo e della facoltà della ragione pratica il preoccuparsi in tutte le azioni del risultato: cioè si pone un obiettivo, si propone un fine (ultimo) nel quale l'uomo – ecco, quasi a malincuore, il guizzo esistenziale – cerca qualcosa ch'egli possa amare. La proposizione, allora, *Fa che il più gran bene possibile nel mondo sia il tuo fine ultimo*, non è inclusa nella legge del dovere né dalla medesima deducibile, quindi è sintetica a priori. Ma poiché l'uomo non ha potere di accordare il merito dell'osservanza delle leggi con la felicità, ecco che: «... ci deve essere un Essere morale onnipotente come *signore del mondo* (*Weltherrscher*)» sotto la cui sollecitudine (*Vorsorge*) «questo avvenga, cioè la morale conduce immancabilmente alla religione» (p. 6). Tutta qui la fondazione kantiana dell'esistenza di Dio e della necessità della religione.

Conclusione: Le aporie della libertà kantiana e la fondazione metafisica della morale

Riassumendo:

1) L'ordine morale esprime la natura propria dell'uomo e sta fondato in sé e per sé sull'assolutezza pura *a priori* del dovere.

2) L'esigenza di un «fine ultimo» (*Endzweck*) ha un significato e un compito secondario cioè quello di dare un effetto al proprio agire: quindi non è un'esigenza necessaria ma quasi una «permissione» (se così posso chiamarla, oggi che dilaga – in un tutt'altro senso – il permissivismo) della ragion pratica.

3) Tale fine ultimo è espresso per Kant – si badi bene! – dal «supremo bene possibile nel mondo» (*das höchste in der Welt mögliche Gut*), una proposizione – si badi ancora! – che estende la ragion pratica al di là della legge morale.

4) Non si spiega in quale rapporto questo supremo bene stia con l'esigenza di felicità dell'uomo come persona singola.

5) Non si spiega cosa significhi precisamente un «Essere morale onnipotente», ossia Signore del mondo, che non sia anzitutto sul piano metafisico inteso come Atto puro, cioè l'Essere per essenza e pertanto Creatore dal nulla dell'universo materiale e spirituale e di *conseguenza* conoscitore e guida del corso del mondo (*Weltlauf*).

Altro è invece il progetto fondamentale di Kant sulla fondazione della verità: è la libertà l'alfa e l'omega del fondamento.

Una precisa nota dei *Prolegomeni* chiarifica il capovolgimento sul quale insiste la soluzione della terza antinomia (necessità-libertà): la libertà appartiene all'uomo unicamente nel rapporto dell'esigenza intelligibile rispetto alla serie sensibile dei fenomeni. Per questo Kant parla di libertà trascendentale: «L'idea di libertà ha luogo soltanto nel rapporto della [sfera] intellettuale, come causa, al fenomeno, come effetto. Pertanto alla materia, a causa della sua attività incessante[582] con la quale essa riempie il suo spazio, non possiamo attribuire la libertà, benché quest'attività proceda da un principio interiore». L'osservazione sembra strana perché se alla materia conviene siffatta attività, non si vede perché tale attività non sia riconosciuta spontanea e pertanto libera, secondo quella spontaneità con la quale finora Kant ha caratterizzato la libertà. Ma c'è di più. Kant nega la libertà agli esseri intelligibili e anche a Dio: «Tanto meno noi possiamo trovare concetto di libertà per gli esseri puri spirituali, per esempio, Dio, in quanto la sua

azione è immanente. Infatti la sua azione, benché indipendente da cause determinanti esterne, è tuttavia determinata nella sua eterna ragione cioè dalla *natura* divina. Solo quando con un'altra azione deve *cominciare qualcosa*, quindi l'effetto debba trovarsi in una serie temporale, quindi nel mondo sensibile (per esempio il cominciamento del mondo), sorge la questione se la causalità della causa abbia dovuto anch'essa cominciare o se la causa possa originare un effetto senza che la sua causalità cominci».

Giustamente Kant osserva che nel primo caso bisogna parlare di «necessità naturale» (*Naturnotwendigkeit*), nel secondo invece di libertà. E conclude: «Da questo il lettore può vedere che, poiché io ho spiegato la libertà come la facoltà d'iniziare da sé un evento, ho colpito precisamente il concetto che è il problema della metafisica»[583].

È il problema della libertà dell'uomo quello che esprime ed assorbe l'essenza e l'istanza della riflessione filosofica: Dio è un ospite di più e quasi di disturbo! Certamente ciò si verifica nei momenti teoretici più cruciali: è il concetto stesso kantiano di «trascendentale», che attribuisce ogni fondamento di verità e libertà al riferimento al soggetto che è l'Io trascendentale, che elimina alla radice la trascendenza ontica del mondo ossia la distinzione dell'essere dal conoscere, la trascendenza ontologica dell'io dalla natura ossia la sopravvivenza individuale dell'anima (immortalità personale) e la trascendenza metafisica di Dio.

Per Kant, in conclusione, il fondamento della moralità è l'autonomia della volontà dell'uomo che egli ha chiamato l'*imperativo categorico* del dovere il quale è – credo si possa dire – l'unica affermazione assoluta positiva di cui secondo Kant l'uomo dispone. La sua formula è: «*Agisci unicamente secondo quella massima che ti mette in grado di volere nel medesimo tempo ch'essa diventi una legge universale*»[584]. Da questa formula originale, come osserva Delbos[585], Kant deduce altre tre formule destinate soprattutto a presentare l'imperativo categorico sotto una formula più prossima all'intuizione e all'applicazione. Eccole[586]:

«1) *Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere eretta dalla tua volontà a legge universale della natura.*

«2) *Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di tutti gli altri, sempre come un fine e mai come un puro mezzo.*

«3) *E pertanto egli* (l'uomo) *deve agire in modo che la volontà sua in quanto essere ragionevole, è una volontà legislativa universale*».

Tutte e tre poi rimandano e si fondano sulla formula generale dell'imperativo categorico: «*Agisci come se la tua massima dovesse servire da legge universale per tutti gli esseri ragionevoli*».

Così la formula primitiva dell'imperativo categorico si è specificata, nota ancora il Delbos, in tre altre formule, identiche di senso, ma delle quali la prima concerne piuttosto la forma della massima (legge universale della natura), la seconda concerne invece la materia (esseri ragionevoli, fini in sé) e la terza esprime infine la determinazione completa (legislazione autonoma di un regno dei fini)[587]. È un «sistema» senza dubbio in sé compatto e coerente: ma è realistico? Corrisponde cioè alle esigenze pratiche dell'uomo reale? In altre parole: l'imperativo categorico kantiano è, ossia può diventare, effettivamente operativo? Le leggi di cui esso deve diventare cioè porsi come fondamento, ottengono la garanzia assoluta (*vis obligans*) per essere osservato dall'uomo che è battagliato da contrasti e passioni di ogni genere?

La risposta a queste domande è molto impegnativa: essa è stata già data in forma negativa dallo sviluppo della filosofia postkantiana che ha eliminato alla radice la morale[588] e, quando la mantiene, si riduce ad una considerazione formale del «dovere» come in Kant. Ora in siffatta prospettiva la legge non si sa come essa riesca a determinarsi per attingere l'azione concreta che va posta nel mondo empirico: è l'impossibilità del passaggio dal trascendentale all'empirico, già rilevato e che ora mostra il suo lato opposto cioè amorale, ossia che il trascendentale resta indifferente in sé come regola formale rispetto alla materia dell'atto e non può costituire alcuna differenza fra il bene e il male in sé: si potrebbe dire, per paradosso, ch'esso nella sfera morale è l'unico in sé (noumeno) ma il cui essere (come per l'«Io penso») è per l'altro che gli è eterogeneo cioè l'azione empirica.

Il «tu devi» si presenta perciò come un recipiente vuoto (ancora come lo «Io penso» che Kant ha definito giustamente una unità «analitica»)[589] che può ricevere qualsiasi contenuto: anche i briganti, come oggi le BR, sono convinti di obbedire all'imperativo morale della propria ideologia quando uccidono. Esso perciò può giustificare qualsiasi forma di capitalismo e qualsiasi forma di socialismo, qualsiasi etica e qualsiasi politica purché ciascuna venga presentata in forma universale – ciò che perfettamente quei sistemi etici-politici non mancano di fare. Si tratta che nella fondazione della legge morale il rapporto al Creatore è costitutivo non

solo come dipendenza reale, quale si rivela nella natura irrazionale, ma è costitutivo una seconda volta come fondazione per la coscienza umana della moralità della norma stessa: Dio è il Sommo Bene fonte di ogni bene che ha assegnato quindi all'uomo una particolare *legge naturale* (razionale) che ha senso e valore di legge solo in quanto è una «partecipazione» della legge eterna in Dio[590].

È vero che la spiritualità dell'uomo e la sua libertà fra loro sono solidali; così l'uomo *può* trasgredire la legge ma, ciò facendo, egli disobbedisce a Dio. Anche, e soprattutto, la vita morale non è un monologo, ma un dialogo tra l'uomo e Dio: un dialogo concreto in concreto che si compie anzitutto nel segreto della coscienza dell'io individuale. Quindi senza il riferimento a Dio creatore del mondo e dell'uomo, e della natura dell'uomo in modo speciale, non è possibile nessuna legge di valore assoluto ed eguale per tutti ch'è l'esigenza legittima affermata da Kant nell'imperativo categorico il quale – passi il bisticcio – può diventare un *prius* solo in quanto è un *posterius*. È un *prius* nell'ordine esistenziale, però in quanto è un *posterius* nell'ordine creaturale ossia – secondo la formula tomistica – in quanto la legge naturale dell'uomo deriva e si fonda sulla legge eterna di Dio. Lo *status creationis* diventa perciò il necessario fondamento dello *status moralitatis*.

Secondo la creazione l'uomo non è semplicemente coscienza e autocoscienza, coscienza trascendentale e coscienza pratica, sensibilità e ragione..., ma è la sintesi di corpo e anima cioè partecipa dei due mondi che sono la natura e lo spirito. E lo spirito come coscienza conoscitiva e morale insieme deve – affinché l'uomo possa vivere – mettersi in precisi rapporti con la natura ch'è fuori di lui (mondo) e quella ch'è in lui (facoltà, inclinazione, passioni...) per formarsi una personalità responsabile. L'uomo è autonomo cioè libero, mentre la natura non lo è: egli può fare e tralasciare, fare (e tralasciare) questa o quell'azione e così diventa responsabile di ciò che fa perché lo fa o di ciò che non fa perché non lo fa.

L'uomo è libero perché può disporre di sé: questa riflessione su di sé è superiore, è d'altra qualità, da quella dell'Io penso. Il «dovere» (*Pflicht*) kantiano è formale nella linea dell'Io penso: la morale kantiana è a-tea perché astrae dal singolo come «io teologico»[591], dall'uomo impegnato su questa terra al suo dramma personale; ma non solo per questa ragione, cioè sotto l'aspetto esistenziale soggettivo. Ma anche sotto l'aspetto esistenziale oggettivo, se così si può dire: perché l'obbligatorietà dell'imperativo categorico come tale resta librata in aria se non s'incarna in precise leggi morali che illuminano la via della condotta umana per seguire il bene e fuggire il male. Ma da dove sorge la prima differenza fra il bene e il male? Sta bene che l'uomo dev'essere considerato fine a se stesso e non può essere trattato come mezzo: ma non può essere il fine *ultimo*. Del resto come potrebbe trovare e soddisfare in sé la propria felicità? Né potrebbe trovare da sé la rivendicazione per sé e per gli altri: eppure pochi come Kant hanno sentito il problema del fondamento ultimo della morale. Tale fondamento, poiché anche per Kant la morale ha e deve avere valore assoluto, dev'essere assoluto e quest'assoluto non può essere l'uomo e Kant, affermandolo, è in grave errore o piuttosto – ed è peggio – è vittima di una grave illusione. L'illusione dell'ateismo morale o della libertà atea è di supporre che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia) ossia che sia capace di legarsi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò, osserva giustamente Kierkegaard[592], si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge ed il puro sperimentare. Cioè, se l'uomo è il legislatore di se stesso, sarà anche colui al quale spetta determinare la sanzione e – per poco che si conosca la malizia dell'uomo (che Kant, come presto diremo, ammette in modo drastico e insuperabile) – si può facilmente indovinare quel che può accadere. Sarà una cosa così poco seria, continua Kierkegaard, «come *i colpi che Sancio Pancia si dà sulla schiena*».

Come l'uomo può essere il *finis legis moralis*, ma non l'ultimo, così anche non può essere il *custos legis ultimus* ed ogni diritto penale umano – anche prescindendo dalle sue lacune e difficoltà di applicazione – è inevitabilmente carente rispetto alla qualità dei delitti. Questa carenza è ancor più lampante nella posizione di Kant. È impossibile che in *A* (colui che lega) io possa effettivamente essere più severo di quello ch'io sono in *B* (colui che è legato) o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega non è qualcosa di più alto dell'Io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come *A* (come legislatore) dovrei prendere la severità che non ho come *B* (come suddito della legge) una volta che *A* e *B* sono il medesimo Io? E la risposta è ovvia: occorre quindi un terzo. Qualcuno che *costringa*, senza essere l'individuo stesso. Non c'è soltanto una legge che io mi dò come massima (la legge naturale), ma ve n'è anche una che mi è data da un legislatore più alto, il quale si erge a educare e m'impone la costrizione: io devo avere in mio aiuto un altro che possa essere la severità, benché egli sia anche la mitezza. Quindi la *vis obligandi* ultima della legge deve venire da un principio Primo che trascende l'uomo, da Colui cioè che l'ha creato. L'autonomia morale di Kant è orfana, abbandonata a se stessa, e può essere raccolta da chiunque – come si è accennato – sia dagli stati totalitari come dai movimenti anarchici. E così è anche stato. Kant è stato e rimane il padre prestigioso delle ideologie moderne e contemporanee che hanno dissolto la religione e il Cristianesimo: un risultato ch'egli avrebbe sdegnosamente sconfessato. Ma è anche

fuor di dubbio che l'unica dipendenza o condizionamento che Kant ammette per l'autonomia del soggetto è il mondo dei fenomeni. Di qui sorge anche l'unica reale opposizione ch'è quella di natura e libertà nell'uomo: resta quindi sempre in bilico la connessione – di una «continuità» non è affatto il caso di parlare – fra la ragion teorica e la ragion pratica, poi – e si potrebbe dire «di conseguenza» – quella fra la ragion pratica che Kant identifica con la morale e la religione.

Infatti la colpa e il peccato – ed in un senso più generale il problema del male – possono trovare spazio morale solo nella prospettiva di un rapporto immediato dell'uomo a Dio: una delle aporie del problema del male, come diremo.

Concludiamo questo, riaffermando che l'uomo arriva all'ateismo non soltanto sul fondamento del materialismo, ma anche sull'esigenza di una libertà del tutto autonoma, senza legge (eterna) e senza sanzione (divina). La vita estetica si svolge non di rado senza rapporti con la morale e con la religione. Ma la morale non può costituirsi senza la metafisica e non può attuarsi senza la religione: negarlo, come ha fatto Kant, è un condannare l'attività morale del singolo, come ha osservato Kierkegaard, ad un puro sperimentare ove si finisce con Nietzsche che «tutto è permesso» come aveva predetto anche Dostojevski e come osserviamo nella vita di oggi.

Ciò che sorprende, ed è insieme l'attualità di Kant dal punto di vista dell'analisi esistenziale, è la riduzione della libertà e dell'attività della ragion pratica alla spontaneità ch'è identica a quella della ragione pura. È vero che per Kant il campo di applicazione delle forme e categorie della ragion pura è la natura (la sfera del *Sein*), mentre la ragion pratica ha il compito di porre l'esigenza del «dovere» (*Sollen*): per Kant questo dualismo è evidente e non c'è bisogno di dimostrarlo[593]. Non è evidente però la riduzione delle due sfere della coscienza, la sfera teorica e la sfera pratica, all'energia indifferenziata della spontaneità.

Una simile riduzione infatti porterebbe ad eliminare anzitutto all'origine la differenza, come già si è detto, fra l'essere e il dovere: di più, intesa in senso rigoroso ch'è quello della sua indeterminatezza radicale, la spontaneità come radice unica del conoscere e dell'agire deve togliere ogni differenza fra il vero e il falso, fra il bene e il male. E questo ci riporta alla carenza fondamentale del sistema kantiano – del suo concetto aqualitativo e perciò ateo di libertà, sia a livello speculativo come pratico – ch'è l'impossibilità di connettere il momento trascendentale con quello reale empirico. Per esempio i principi morali: non si deve mentire, non rubare, non ammazzare... non contengono affatto, come descrizione di una condotta possibile, l'istanza del dovere né questo contiene in sé quei principi[594].

E come Kant ha lasciato inesplicato il *Sein*, così ha lasciato infondato il *Sollen*: si deve anzitutto e soprattutto a questa situazione, creata da Kant proprio per contrastare la filosofia negativa, se il pensiero seguente – dopo i sussulti pseudoteologici dell'idealismo – è ricaduto nell'ateismo positivo (nichilismo metafisico nella forma di antropologia).

Per Kant, com'è noto, «*Essere* non è manifestamente un predicato reale cioè un concetto di qualche cosa che possa essere aggiunto al concetto di una cosa»[595]. Ma noi, ha osservato giustamente Heidegger, siamo obbligati a dare allo «è» di ogni discorso, un suo preciso significato. E spiega l'essere come fondamento su ben quattro versanti[596]:

«L'essere in contrasto al divenire, è il permanere.

«L'essere in contrasto all'apparire, è il modello permanente, il sempre uguale.

«L'essere in contrasto al pensiero, è ciò che sta a fondamento, che è esistente, che si fa presente di volta in volta.

«L'essere in contrasto al doveroso o non ancora realizzato o già realizzato»[x].

Permanere, *costante eguaglianza*, *l'esistenza*, *lo star davanti* sono semantemi i quali dicono in fondo tutti la stessa cosa, *stabile presenza*: `on` come `ousia` e l'uomo, ogni uomo lasciato così privo di un fondamento assoluto nell'Assoluto e di ogni speranza nella salvezza dal male è condannato a vivere l'avventura della sua vita come un fenomeno, cioè come un'ombra.

X - DIO E IL MISTERO DEL MALE

I. *Il male e il problema di Dio*

Nella cultura contemporanea la riflessione sul male è diventata, quasi come tutti i problemi dello spirito, certamente ambigua: rifiutata la prospettiva assoluta della metafisica che mette al sicuro l'Assoluto e i suoi diritti, l'uomo barcolla fra prospettive opposte di noncuranza o indifferenza e di angoscia o disperazione. Vale a dire che o ci si adagia insensibili agli eventi, quali che siano, o si protesta contro tutto e contro tutti: la prima condotta è più frequente negli Stati a regime totalitario ove non c'è tempo per chiacchierare né possibilità di protestare, la seconda è propria degli stati a democrazia fragile cioè recente ove la chiacchiera – e si può ammettere che anch'essa appartiene ai diritti della libertà riacquistata – è dilagante a tutti i livelli sociali ma specialmente politico e religioso. Lo sviluppo enorme dei mezzi di comunicazione sociali con i grandi complessi editoriali che dominano il mercato delle idee va creando davanti alle coscienze come una nube di vapori accecanti e inquinanti così che la coscienza dei più è incapace di giudicare alle volte i fatti della cronaca stessa quotidiana. Lo sbocco inevitabile è lo scetticismo etico che è il predellino per il passaggio all'ateismo pratico.

In mezzo a tutti questi guai, Dio perché non interviene? D'onde vengono tutti questi mali? Si domandava Plotino[597]. La geremiade sulla valanga dei mali – fisici e morali, individuali e sociali... – è interminabile: dal pianto di Eva descritto con dolente commozione dal Masaccio nella Cappella Brancacci del Carmine a Firenze – davanti al corpo sanguinante di Abele ucciso dal fratello fino all'ultimo dramma della storia il quale, se è riservato all'Anticristo (come afferma l'Apocalisse di Giovanni), sarà un bilancio che assommerà tutti gli orrori e le perversioni possibili. Poi, ma soltanto dopo tale cataclisma, verrà la vittoria definitiva di Dio: così promettono i profeti, Cristo e già lo presentavano gli antichi poeti e filosofi[598]. Intanto continua la protesta dell'uomo per il male e per il dolore, per sé e per gli altri, per i giusti e per i delinquenti: per la frequente fortuna di questi e la sfortuna ossia i dolori e le sofferenze di quelli di cui il libro di Giobbe e l'Ecclesiaste, per dare un ricordo biblico insuperabile, hanno descritto la suprema insanabile ampiezza e amarezza. Tale è la realtà dell'esistenza che ognuno di noi ha già forse trascorsa o sta percorrendo: rispetto a quanto l'uomo si aspetta dalla vita, l'esistenza gli offre un bilancio nettamente negativo – o si soffre per i propri guai o si soffre per i guai altrui oppure si soffre perfino due volte e doppiamente, per quelli e per questi. Si tratta di mali di ogni genere e per ogni livello di esistenza: per i piccoli ed i giovani, come per gli adulti ed i vecchi; per gli intelligenti o furbi e gli ottusi od i semplici; per i santi e per i birbanti... – la valanga del male non conosce sbarramenti o distinzioni anche se ha un diverso modo di avventurarsi.

È superfluo osservare che per gli atei la realtà del male è il pezzo forte, cioè l'argomento decisivo contro l'esistenza di Dio, ma si tratta di un'illazione troppo facile e semplicistica la conseguenza: cioè di una concezione meccanicistica della realtà e perciò aprioristica. L'esistenza del male è un grosso problema, il più grave e intricato, non solo per il teismo ma anche per l'ateismo. E per cominciare dal teismo, è proprio S. Tommaso a vedere nel «male» la prima difficoltà per ammettere l'esistenza di Dio. «Indichiamo con "Dio", egli osserva, un certo Bene infinito. Ma se esistesse Dio, non ci sarebbe nessun male. Ma il male purtroppo c'è nel mondo. Quindi Dio non esiste»[599]. Una riflessione a livello morale ed esistenziale che l'Angelico cerca di parare con una celebre risposta di S. Agostino: «Dio è talmente il Sommo Bene che non permette alcun male nelle sue opere se non fosse tanto onnipotente da ricavare il bene anche dal male». E perciò, commenta S. Tommaso, lungi dall'essere un'obiezione l'esistenza del male può contribuire ad esaltare la bontà di Dio in quanto permette il male per cavarne un bene maggiore[600].

Questo potrebbe essere detto una risposta teologico-formale che fa appello alla trascendenza della divina Provvidenza che lascia però aperta una crepa nell'edificio divino della creazione che si suppone strutturata con ordine e sapienza.

Il problema è ripreso più avanti ma quasi con gli stessi termini sia nell'obiezione come nella risposta[601]. Ecco il nucleo dell'obiezione: «Iddio fa sempre ciò ch'è meglio molto più di quanto non faccia la natura. Pertanto nelle cose create il male non esiste». Il corpo dell'articolo 2 riprende il principio svolto nella questione precedente (q. 47, aa. 1-2) che la perfezione dell'universo esige che gli esseri siano disuguali, alcuni perfetti, altri imperfetti, alcuni corruttibili e altri incorruttibili ed il male è il retaggio dei secondi, che

perciò non deve sorprendere. Ed invece, almeno sul piano esistenziale, come subito diremo, la cosa sorprende e sorprende molto. Comunque, S. Tommaso all'obiezione sopra indicata dà ora una risposta di più largo respiro che fa ricordare l'hegeliano *das Wahre ist das Ganze* (il Vero – e perciò anche il Bene – è il Tutto)[602]: ciò che importa è il bene del Tutto al quale può essere perciò sacrificato il bene della parte (ossia del «singolo» nella società umana!) – ciò ch'è un principio aristotelico cioè di filosofia pura – ma allora come si può insieme sostenere che «*persona est id quod est perfectissimum in tota natura*»?[603]. S. Tommaso infatti risponde: «Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt Deo hoc non impediente». Ora la risposta si allarga chiamando in aiuto un testo dello Ps. Dionigi (grande autorità per S. Tommaso): «Providentia non est naturam destruere, sed salvare»[604], ma che S. Tommaso sembra capovolgere osservando che «ipsa natura rerum hoc habet, ut quae deficiere possint, quandoque deficiant».

L'osservazione non è del tutto persuasiva sia perché si potrebbe chiedere: perché questa distinzione originaria? Come mai questa preferenza di trattamento creaturale? E per tutto il mondo, ch'è per noi il più cocente, può valere siffatto taglio gordiano? S. Tommaso sembra avvertire la difficoltà e cerca di difendersi riprendendo il testo di S. Agostino che abbiamo riportato poco fa per la 1ª obiezione dell'esistenza di Dio. Ma sorprende ora il suo commento: «Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret».

E tranquillo continua: «Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aër; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam lauderetur iustitia vindicantis et patentia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis»[605]. Una risposta che, presa in sé e fuori del contesto teologico proprio, non solo non *appare* soddisfacente, ma diventa perfino irritante e repellente non solo perché l'asino sarebbe tutt'altro che soddisfatto di essere destinato, per conservarlo in vita, ad essere maciullato tra le fauci del leone: ma anche lo stesso giusto e il sofferente immersi in un mare di guai non sarebbero soddisfatti, di fronte ai tanti mali che li angustiano ed alle troppe ingiustizie che li opprimono, di una soddisfazione meramente platonica o kantiana quale qui si afferma. S. Tommaso svolge questa trattazione del male sotto la continua guida di S. Agostino e dello Ps. Dionigi che sono i sommi teorici in materia ma per ambedue l'origine del male non sembra un grosso problema: il male fa parte dell'ordine della creazione, il male proviene dal bene, cioè da un bene imperfetto. Ma che significa un bene «imperfetto»? Un bene che in parte non lo è? Un «bene imperfetto» che però diventa male, cadere nel male... è una contraddizione e per l'uomo la creazione diventa una beffa, peggio ancora: una condanna anticipata. Questo anche Agostino come Tommaso l'avevano ben capito ed allora quelle risposte formali dovevano essere reali, bibliche anzitutto e solo dopo anche razionali.

La Bibbia infatti ci ripete ad ogni tappa della creazione che la natura era «buona» in ogni sua parte: la luce, l'ordine dell'universo, la varietà del sole, della luna e delle stelle, la ricchezza e la bellezza delle forme viventi ed animali... ed ogni giorno della creazione termina con la dichiarazione stessa di Dio: «... et vidit Deus quod esset bonum»[606]. Quando poi si passa alla creazione dell'uomo «... a sua immagine e somiglianza» e gli affida l'uso e il governo di tutto il creato, Dio sembra davvero soddisfatto: «Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona» (v. 31).

Bene, diciamo anche noi: ma perché poi *di fatto* la storia dell'umanità in generale e del singolo in particolare, anzi si potrebbe dire dell'intera natura fisica e animale – con le sue catastrofi, terremoti, alluvioni..., e per la storia dell'uomo con le malattie, guerre e morti – per ogni età ed ogni luogo – è diventata sempre lo «spazio» ingordo di sofferenze e dolori di ogni genere?

La Bibbia lo spiega subito nel capitolo terzo[607] col racconto della caduta ossia della ribellione dell'uomo alla volontà di Dio: all'origine di tutti gli orrori della natura e di tutti i mali dell'uomo, morte compresa, sta il peccato commesso dall'uomo, dalla prima Coppia umana, per istigazione di Satana[608].

Allora i mali della vita che l'uomo subisce dall'interno e dall'esterno, nell'anima e nel corpo, dalla nascita alla morte, dalla natura e dai suoi simili... sono la conseguenza primaria del primo peccato dei progenitori: secondo la Bibbia la ribellione della natura all'uomo e la malizia dell'uomo contro l'uomo a cominciare dal fratricidio di Abele, sono la diretta conseguenza della ribellione originaria dell'uomo a Dio. Non si comprende perciò come Agostino e Tommaso, trattando dell'origine del male, abbiano lasciato in ombra questa considerazione; ch'è poi la considerazione, più esistenziale e convincente, almeno nella sfera dei credenti. Non v'è dubbio che questo *primum* negativo domini la storia sacra sia del Vecchio come del Nuovo Testamento[609].

S. Tommaso, con la tradizione teistica, difende la Provvidenza, ossia la convinzione che, anche dopo il peccato originale, Dio non ha abbandonato l'uomo alla sua rovina ma è pronto a guidarlo e ad assisterlo con l'aiuto della sua Sapienza: una fonte di consolazione che sarà intravista anche dalla tarda filosofia greca, specialmente stoica e neoplatonica, ma che nella religione biblica avrà una conferma ed un sigillo e una soluzione del tutto speciali mediante il mistero dell'Incarnazione e quindi soltanto elevandosi alla vita soprannaturale della fede e della grazia divina. La filosofia pura non conosce altre soluzioni che quelle di

tipo universalistico – del dualismo, panteismo, determinismo, fatalismo e simili – le quali non fanno altro che rafforzare l'ateismo e spingere alla disperazione.

Un rapido confronto fra la concezione della filosofia classica e quella biblica si trova nel Prologo al mirabile commento dell'Angelico al libro di Giobbe[610]: esso offre un breve panorama dell'itinerario del pensiero umano nel cammino della Verità a partire dalla filosofia greca (S. Tommaso ha ignorato completamente il pensiero dell'Estremo Oriente). I primi filosofi greci e poi Democrito ed Empedocle, l'origine del mondo e gli eventi che in essa si compiono (come oggi p. es. J. Monod ed altri cultori della fisica contemporanea) li attribuivano al caso. Ma i seguenti filosofi – l'Angelico qui non fa nomi – cercando la verità con maggiore diligenza e perspicacia, sono arrivati al concetto di Provvidenza ossia alla convinzione che la regolarità che si osserva nei fenomeni della natura mostra ch'essi sono retti «a quodam intellectu supereminente». Però anche presso costoro restò un'ombra ossia il dubbio circa il procedere degli eventi umani: «se cioè accadessero a caso o fossero governati da qualche provvidenza o ordinamento superiore». E questa volta S. Tommaso mette in prima linea il motivo esistenziale cioè la convinzione che nel campo morale regni il massimo disordine al punto che sembri trionfare l'ingiustizia e soccombere l'onestà e la virtù: «Non semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala aut malis bona, sed indifferenter bonis et malis et bona et mala». S. Tommaso si ferma qui, ma – come abbiamo accennato e come presto torneremo ad osservare – c'è di peggio e molto di peggio nella vita e nella storia umana a mettere in crisi per l'uomo la giustizia della divina Provvidenza. Comunque mi permetto di rilevare, anche qui non si accenna allo sfondo del primo peccato e si ritorna all'affermazione indispensabile della divina Provvidenza: «Haec autem opinio [del «caso» come prima origine delle cose] maxime humano generi nociva invenitur; divina enim providentia sublata nulla apud homines Dei reverentia aut timor cum veritate remanebit, ex quo quanta desidia circa virtutes, quanta pronitas ad vitia subsequatur satis quilibet perpendere potest: nihil enim est quod tantum revocet homines a malis et ad bona inducat quantum Dei timor et amor». Ed è questo cioè di riuscire a fondare questa convinzione lo scopo proprio, osserva Tommaso, del Libro di Giobbe, che è quindi il primo e più sublime saggio di una «teodicea». E lo spiega. Infatti ammettiamo pure che gli eventi naturali mostrino la presenza e l'attività regolativa (*gubernentur*) della divina provvidenza. Ma la storia umana? È questo il punto cruciale e lo scoglio principale contro la divina provvidenza ed in particolare ciò che dà scandalo e forza alla negazione della provvidenza: «... est afflictio iustorum».

E spiega: «Nam quod malis interdum bona eveniant, etsi irrationabile primo aspectu videatur et providentiae contrarium, tamen utcumque habere potest excusationem ex miseratione divina; sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum». Ma, ci permettiamo di osservare *extra textum*, che in senso rigoroso nessun uomo secondo la Bibbia può dirsi veramente giusto, cioè del tutto senza peccato all'infuori di Cristo e della Vergine sua Madre: perciò il problema resta.

Ed è S. Tommaso a risolverlo più avanti nel commento al c. 19, 25: «Scio quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum». Qui il commento è esplicito: «Ubi considerandum est quod homo qui immortalis fuerat constitutus a Deo mortem per peccatum incurrit (*Rm* 5,12)... a quo quidem peccato per Christum redimendum erat genus humanum, quod Job per spiritum fidei praevidebat redemit enim nos Christus de peccato per mortem pro nobis moriendo; non autem sic mortuus est quod eum mors absorberet, quia etsi mortuus sit secundum humanitatem mori tamen non potuit secundum divinitatem»[611]. L'esposizione classica, che S. Tommaso darà a questa sua teologia dell'Incarnazione, riparatrice del peccato dei progenitori e di quelli di tutti gli uomini, si trova nei primi tre articoli della q. 1 della *Pars* III della *Summa Theologiae* di cui è sufficiente indicare la robusta struttura.

«Se è stato conveniente che Dio si incarnasse»[612].

La risposta è di natura trascendentale ed è presa dai due massimi Padri platonizzanti, Dionigi e Agostino. Del primo è ricordato il principio: «Bonum est diffusivum sui; unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet». Agostino invece dà la spiegazione antropologica: «naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne». Ma nell'ad 3^{um} spunta il problema del male come risposta all'idea manichea che il corpo rappresenti nell'uomo il male e perciò disdicevole all'assunzione da parte del Verbo. S. Tommaso, com'è noto, distingue anche qui il *malum culpae* dal *malum poenae*: quello disdice a Dio, non questo ch'è stato introdotto dalla sapienza e giustizia di Dio *propter gloriam Dei*[613]. Certo, per S. Tommaso, il motivo principale dell'Incarnazione è stato la «soddisfazione *adeguata*» e più conveniente[614] del peccato dell'uomo, come spiega, seguendo S. Agostino, nell'articolo seguente: «Se è stato necessario per la salvezza del genere umano l'Incarnazione del Verbo». La prima parte dell'articolo espone i vantaggi «positivi» dell'Incarnazione per spingere l'uomo all'esercizio delle tre virtù teologali, all'esempio di Cristo ed alla piena partecipazione della divinità. Solo nella seconda parte si parla

della «remotio mali»: *a*) di fuggire il diavolo «qui est auctor peccati», *b*) di non macchiare l'anima, *c*) di fuggire la presunzione, *d*) assieme alla superbia, *e*) per ottenere la vera libertà. Motivi nobilissimi, senza dubbio, e vantaggi notevoli: soprattutto quello di operare la riconciliazione dell'uomo con Dio[615]. Ma fin qui il problema del dolore sembra essere lasciato nell'ombra.

Ed anche nella sua mirabile *Vita Christi*, trattando della Passione e Morte di Cristo con l'ampiezza e la profondità ch'egli, da principe della teologia, poteva dare, ha di mira lo scopo dell'Incarnazione ch'era di meritarci la remissione dei peccati e la salvezza eterna ed insieme di descrivere i dolori della sua Passione e Morte soprattutto «i più gravi di tutti gli altri dolori», sia nel corpo come nell'anima (soprattutto la tristezza) avendo sofferto per tutti i peccati di tutti gli uomini (*ibid.* q. 46, spec. a. 6)[616].

Se è vero, com'è vero ed ha sempre commosso le anime pie ed in particolare i mistici che hanno partecipato più direttamente nell'anima e nel corpo ai dolori della Passione di Cristo, che i dolori sofferti dal Figlio di Dio superano ogni capacità umana di comprensione, resta sempre anche aperto il problema della prima origine del primo peccato dal quale sono derivati *in radice* tutti questi guai non solo per noi peccatori ma anche – e di più assai – per Cristo che ha voluto salvarci mediante le sue strazianti sofferenze narrate succintamente, anzi queste appena accennate nei Vangeli[617].

Ora S. Tommaso, trattando dell'origine del peccato in generale, mette certamente in primo piano la libertà dell'uomo, ma riconosce insieme realisticamente anche la mancanza dell'aiuto divino e quindi l'inevitabilità della caduta senza che Dio possa essere chiamato in causa né direttamente né indirettamente: «Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia»[618]. E S. Tommaso arriva ad ammettere, sempre in questa sfera trascendentale, che Dio (come spesso afferma la Bibbia) può negare la sua grazia a quanti pongono ostacolo ma anche ad altri: «Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus qui *suo iudicio* gratiam non apponit». Ma cos'è, quale fondamento può aver allora questo giudizio divino di rifiuto della grazia a cui seguirà il peccato e poi la pena eterna?[619]. Questo rigore logico di una teologia metafisica può mai colmare l'angoscia esistenziale? Nell'ad 1^{um} ritorna il motivo della dannazione, già incontrato per la predestinazione: «... sicut culpa tyrannorum ordinat in bonum martyrum et poenam damnatorum ad gloriam iustitiae suae».

È vero che S. Tommaso si tiene lontano sia dal naturalismo pelagiano che attribuisce alla sola libertà umana la scelta del bene e del male, come anche dal rigido predestinazionismo manicheo ad accentua, assieme all'influsso delle passioni disordinate, anche l'opera malefica del diavolo: ma perché quest'azione malefica da alcuni sarà respinta e diventerà occasione di maggior progresso nella virtù e da altri sarà accolta e li porterà a perdizione? L'Angelico risponde, e con coerenza, che ciò accade a colui «... qui ei [diabolo] voluntarie se subiicit»[620].

D'accordo: ma il vero problema, come si è visto, sta all'inizio. Si naviga quindi sempre nel mistero che rimane a sua volta nascosto nel mistero fondamentale del peccato originale e della sua trasmissione a tutti i figli di Adamo[621]: rimesso il peccato originale col battesimo, come insegna la fede cattolica, restano tuttavia le conseguenze sia morali (l'inclinazione al male di tutti i vizi capitali...), sia fisiche (debolezze, malformazioni congenite, malattie, povertà, calamità naturali ed ora anche quelle derivanti dalla tecnica... ed infine la morte). Oggi, per le coscienze del mondo contemporaneo, occorre una fede di una forza speciale cioè una grazia singolare per accettare come «permessa» da un Dio buono (che la poteva impedire...) una simile situazione così carica *in crescendo* di orrori ed errori. Questa situazione può porre in crisi anche anime credenti e benintenzionate e portarle all'orlo della disperazione e fino al suicidio: situazioni estreme che non sono consentite ad un vero credente quando si mette a considerare quanto Dio ha fatto per l'uomo prima creandolo libero e poi, specialmente, con l'Incarnazione, facendo cambiare la direzione della storia e piegando risolutamente la bilancia dalla parte del bene.

Ma, nonostante tutto questo, noi dobbiamo constatare che anche *post Christum natum*, il male, sia fisico che morale, continua nel mondo ed anzi, specialmente in certe epoche – vissute anche di recente ed in parte le viviamo tuttora – che il male prevale sul bene, la perfidia sulla bontà, il torto sul diritto, la violenza sulla giustizia... Lo spettacolo del male fisico e morale, le forze che con il progresso stesso aumentano rischiano di causare nuovi mali e nuovi dolori possono sconvolgere anche le coscienze più oneste e forti – e forse soprattutto queste! – Al problema del male, sul piano esistenziale, nessuna filosofia è stata in grado di rispondere – come si è accennato all'inizio – ma la stessa teologia, se non vuole accontentarsi di sotterfugi dialettici, che forse possono irritare ancora più la suscettibilità dell'uomo d'oggi, deve fare appello ad una fede robusta e ad un dono di particolare grazia che nella teologia mistica si chiama «l'abbandono in Dio» nella piena conformità alla sua volontà. L'abbandono in Dio è allora lo stato esistenziale che più si addice ai «figli di Dio» quali devono essere soprattutto i cristiani.

Tale abbandono è la forma più alta della fede dell'uomo nel suo rapporto a Dio: lo riconosceva anche Kierkegaard, d'accordo col Nuovo Testamento e con i mistici cristiani. Il pagano, come oggi l'ateo e il miscredente, pensa che l'uomo non possa avere nessun rapporto a Dio come di persona a persona. Nel Cristianesimo invece l'uomo si rapporta a Dio come il bambino ai suoi genitori che vigilano in tutto su di lui e Dio dà all'uomo l'aiuto della grazia con la quale egli lo può amare e servire sulla terra: è questo uno dei motivi dominanti degli *Scritti edificanti* e del *Diario*[622]. Infatti come Dio dà tutto gratis all'uomo, l'anima e il corpo con tutte le loro facoltà, così l'uomo deve darsi a Dio senza condizioni: l'abbandono in Dio diventa così la «seconda nascita», è come il «tornare bambini» (X^1 A 59 e 679, nri. 2092, 2516). È la vera vita dello spirito in cui «ritorna tutto lo spirito dell'infanzia, ma alla seconda potenza» cioè con l'assoluta fiducia della fede (nri. 2581, 2615). L'esistenza dello spirito di abbandono è di ritenersi «... meno che niente davanti a Dio» e di credere insieme «ch'Egli si occupa delle minime piccolezze», come del passero del cielo e del giglio dei campi[623]. La vita dello spirito procede in senso inverso a quella naturale: in essa si cresce «diventando sempre più bambini» (nr. 2722). L'abbandono in Dio è la prova suprema del nostro amore per lui ed il sigillo della fede: esso dà la forza per sopportare tutte le prove e avversità della vita come un «segno» dell'amore che Dio ha per noi: così ci insegnano i Modelli (i Santi) ossia che «l'essere amati da Dio e amare Dio è soffrire» (nr. 3631). Così e pertanto il cristiano che vuole appartenere a Cristo, deve abbandonarsi totalmente a Lui, perché le due cose – amare e abbandonarsi – si equivalgono: occorre «uscire al largo» dove l'acqua misura la profondità di 70.000 piedi (nr. 3513). Ed è perciò l'abbandonarsi a Dio ciò che ci fa vincere l'angoscia e la disperazione. In conclusione si tratta – e questa è un'osservazione di metafisica esistenziale per Kierkegaard – che, nel rapportarsi dell'uomo a Dio, il *modo* («come») esprime l'essenza stessa del rapporto e questo modo è «l'abbandono fino a dire che...» Dio stesso, che è l'Assoluto, è per noi proprio questo «come noi ci mettiamo in rapporto con Lui».

E spiega: «Nell'ambito delle realtà sensibili ed esteriori l'oggetto è qualcos'altro dal modo: ci sono parecchi modi... ed un uomo riesce forse a trovare un modo più indovinato. In rapporto a Dio il "come" è il "che cosa"»[624]. E conclude da pari suo: «Colui che non si mette in rapporto con Dio nel modo dell'abbandono assoluto, non si mette in rapporto con Dio. Rispetto a Dio non ci si può mettere in rapporto "fino ad un certo punto", poiché Dio è proprio la negazione di tutto ciò che è "fino ad un certo punto"» (nr. 2936). Gli esempi insigni di siffatto abbandono sono, per Kierkegaard, nella Bibbia specialmente Abramo e Giobbe[625].

Ma l'esempio più luminoso di siffatto abbandono dell'anima in Dio è stato per Kierkegaard, come per la pietà cattolica, la «Benedetta fra le donne, la Madre di Dio, la Vergine Maria», come egli la chiama in *Timore e Tremore*. Il dramma e l'esempio di abbandono in Dio della Vergine è illustrato come segue:

«Certamente Maria mise al mondo il Bambino in modo miracoloso; ma la cosa tuttavia avvenne in lei al modo delle altre donne, e quello fu un tempo di angoscia, di sofferenza, di paradosso. L'Angelo certamente era uno spirito servizievole, ma non fu affatto uno spirito servile, che siasi portato dalle altre donzelle d'Israele per dir loro: "Non disprezzate Maria, quel che in lei si compie è la cosa straordinaria".

«Invece l'angelo se ne venne solo a Maria, e nessuno lo potrebbe comprendere. Quale donna più offesa di Maria: e non è vero qui che colui che Dio benedice, col medesimo respiro Egli anche lo maledice? Questa è la interpretazione spirituale della situazione di Maria. Ella non è affatto – mi ripugna a dirlo, ma ancor più il pensare alla storditezza e alla civetteria di quanti l'hanno interpretata – una gran dama che si mette in mostra per trastullarsi con un Dio Bambino. Non pertanto quando Maria dice: "Ecco, io sono l'ancella del Signore" (*Lc* 1,38), *ella* è grande, e non dovrebbe essere difficile spiegare come sia divenuta Madre di Dio. Maria non abbisogna dell'ammirazione del mondo, così come Abramo non ha bisogno di lagrime: perché ella non era un'eroina, né egli un eroe ma ambedue divennero più grandi degli eroi non col fuggire la sofferenza, le pene, il paradosso, bensì per via di essi»[626].

Mediante la fede quindi il credente fa completo affidamento in Dio sia in vita come in morte.

II. *Problema del male e l'esistenza di Dio*

La liturgia romana celebra fra i suoi martiri quei bambini uccisi da Erode, deluso dai Magi dopo la loro visita al Bambino Gesù ch'egli avrebbe voluto sopprimere per il timore di avere in lui un rivale nel potere. Il racconto dell'evangelista Matteo (2,13ss.) è perentorio e agghiacciante così come le rappresentazioni dell'arte cristiana[627]. L'episodio è certamente drammatico, non solo per la efferata crudeltà del tiranno, ma anche per il nostro problema: l'ateo può scorgervi la prova perentoria che di un Dio siffatto il quale, mentre da una parte si cura di salvare miracolosamente il Figlio e naturalmente può prevedere le reazioni del sanguinario tiranno, permette invece l'innocente carneficina e sembra insensibile al pianto disperato delle

madri. Si conosce la tesi di A. Camus che basta il fatto della morte di un innocente per togliere ogni consistenza alle prove dell'esistenza di Dio.

Non c'è dubbio che l'episodio evangelico, a causa del protagonista che la Chiesa ha accolto e adora come Figlio di Dio e Salvatore degli uomini, è il più impressionante e può mettere in crisi la coscienza umana – come di fatto l'ha messa sia nell'antichità cristiana come nei tempi moderni[628] – sulla fede in un Dio sommamente buono, giusto e onnipotente e fornire un grave pretesto – se non un argomento perentorio, come cercheremo di mostrare – contro l'esistenza di Dio. Soprattutto l'aspetto esistenziale di tanta efferata crudeltà è particolarmente impressionante e gli atei non hanno lasciato passare l'occasione per attaccare a fondo la verità del Cristianesimo. Riportiamo l'obiezione dalla penna di un autore, cultore di problemi scientifici, ma che si è interessato con passione (anche troppa!) ai problemi teologici più ardui.

In un libro recente, anche se non recentissimo, dal titolo bizzarro: «Teologia ultima»[629], Valerio Tonini ha esposto questa tesi senza peli sulla lingua e soprattutto senza alcun scrupolo o senso teologico. La tesi è messa subito in apertura del libro: «All'inizio di ogni storia di religione c'è un crimine. Questo crimine viene commesso nel nome stesso di Dio. Anche la storia evangelica comincia con un ineffabile crimine. Vangelo secondo Matteo 2,16: «*Allora Erode s'adirò e mandò ad uccidere tutti i fanciulli che erano in Betlemme e in tutti i suoi confini*, *dall'età di due anni in giù*». Nella morte dei fanciulli innocenti, dell'età di meno di due anni, morti sgozzati, *per sua cagione*, immolati alla nascita di Cristo, Egli visse. Dio è dunque colpevole non solo delle nostre nascite, in Adamo, ma con la stessa sua nascita in terra commette un crimine di una malvagità inaudita. Questo Dio, che sgozza innocenti per regalarci un suo figlio! L'angelo del Signore si è preoccupato di avvertire Giuseppe, il padre del bambino Gesù: "fuggi in Egitto imperocché Erode cercherà del bambino per farlo morire". Infatti, con la fuga, Giuseppe salva il Figlio di Dio e dell'Uomo; ma Erode uccise *tutti gli altri* bambini in tutti i suoi confini.

Basterà allora la morte in croce di questo preteso Salvatore a riscattare il delitto commesso dal Padre con la sua strage degli Innocenti?

Maria, donna e madre, incolpevole, ha pianto dirottamente il figlio suo crocifisso. Molte altri madri avevano pianto, quand'Egli era nato, per la sua *cagione*. Ma Dio, padre, non ha pianto. Nessuno lo ha mai visto piangere, lui, il sommo bene, la somma bontà, la somma sapienza. Perché ha inventato anche questo delitto sugli innocenti, allo scopo di far nascere il figlio suo? Quando spera di riscattarlo?» (p. 11).

L'Autore prende lo spunto dall'episodio per dare una sua personale interpretazione della natura e storia del Cristianesimo ch'egli si sforza di spiegare all'interno dei cicli similari della storia comparata delle religioni, con sfumature gnostiche e pseudomistiche: «La crudelissima narrazione del sangue delle vittime innocenti che Dio immola a se stesso, "rappresenta" una storia incisa profondamente e da sempre nella memoria umana. Il tema della estrema efferatezza domina le espressioni più archaiche della religiosità» (p. 19).

Questa tesi ed il suo sviluppo diventano dispersivi per una riflessione critica nell'ambito strettamente teologico al quale intendiamo limitarci e ci permettiamo subito di osservare ed ammettere che si tratta di un argomento particolarmente arduo per la sensibilità dell'uomo moderno. Non è la crudeltà come tale che qui ci mette in crisi poiché la crudeltà ha bagnato di sangue spesso innocente tutte le vie della storia sia prima, sia anche dopo Cristo: ma sono le circostanze davvero strane dell'evento: cioè che mentre Cristo per un divino e speciale intervento viene posto in salvo, gli altri suoi coetanei sono abbandonati indifesi alla ferocia del tiranno che, per sgozzarli in braccio alle madri, li attira nello stadio perfino con l'inganno. Il fatto certamente sussiste ma non sembra che l'antichità cristiana ne sia rimasta particolarmente impressionata, tutta ammirata invece per l'intervento singolare di Dio per salvare la vita dell'Infante divino. Il problema invece è affrontato direttamente da Giovanni Crisostomo[630]: nel c. II della *Homilia* IX egli pone il problema con tutta chiarezza e credo opportuno seguire punto per punto la sua analisi.

Il Bambino ha fatto ritorno dall'Egitto e il Crisostomo tesse lodi dei meriti della storia religiosa di quel popolo, specialmente nei primi secoli del Cristianesimo con lo sviluppo del monachesimo, quando i monaci erano tutti dediti di giorno al lavoro e di notte alla preghiera fra i quali emerge il beato e grande Antonio come risulta dalla Vita scritta di lui[631] di cui il Crisostomo tesse l'elogio soprattutto per aver predetto l'eresia ariana ed aver preparato la battaglia per vincerla: «Nam illa, quae arianico morbo spectabant, necnon detrimentum inde emersurum praenuntiavit (Antonius), Deo utique revelante, et omnia, quae futura erant, prae oculis ipsi ponente» (p. 330). E primo l'elogio dell'uomo: «Id quod cum aliis etiam adjunctis maximus est veritatis argumentum, quod videlicet nulla haeresis talem habeat virum». Poi i meriti del libro: «Sed ne ultra haec e nobis audire pergetis, si librum in quo haec scripta sunt legetis, accurate omnia ediscere poteritis, et multam inde haurire philosophiam. Hoc autem rogo non ut librum adeamus tantum, sed et ea, quae ibi scripta sunt, imitemur» (p. 330s.)[632].

L'ospitalità che l'Egitto offrì a Cristo fu ripagata dal primo posto nell'attuazione del Vangelo nel Cristianesimo precostantiniano. Ed ora veniamo al nocciolo della strage degli Innocenti. Il Santo rileva subito il comportamento stolto di Erode quando, accortosi che i Magi se n'erano tornati senza ripassare da lui, invece di riflettere monta su tutte le furie pensando che l'avessero voluto canzonare: perciò ordina l'inutile e crudele strage dei piccoli innocenti quasi preso da un *raptus* di furia e gelosia insieme: «Nam quasi a quodam irae invidiaeque daemone percitus, nulla ratione frenatur sed contra ipsam furit naturam, iramque, quam contra Magos sibi illudentes conceperat, contra insontes pueros exonerat, simile facinus in Palestina aggressus, ei quod olim in Aegypto perpetratum fuerat» (p. 332). E qui avverte acutamente il problema sul quale il Crisostomo attira espressamente l'attenzione: si tratta di un problema già molto discusso perché aveva sollevato seri dubbi, più o meno accesi, sulla giustizia di Dio[633].

Come si poteva salvare una siffatta giustizia quando, mentre Dio fa porre in salvo Cristo, lascia i teneri bambini in balia della crudeltà di Erode? Il problema c'è anche per il Crisostomo che è convinto di dover dare una risposta sia pure sommaria (*breviter disputantes*). La prima risposta è dialettica e potrebbe essere detta *a simili*: cioè come per la liberazione miracolosa di Pietro dalla prigione, l'Erode di allora (il primo era già morto) mise a morte i soldati innocenti di quella fuga, così anche il primo e più crudele Erode mise a morte i bimbi innocenti per essergli sfuggito Gesù di mano. Ma questa, il Crisostomo stesso si fa l'obbiezione, non è una spiegazione o giustificazione ma un aggravare la situazione ossia il problema in questione. Ed anch'egli risponde dall'interno della fede. Non si chiede, come forse facciamo oggi noi, perché avendo salvato Gesù Bambino, Dio ha abbandonato gli altri innocenti alla crudeltà del primo Erode, ed avendo liberato dal carcere Pietro ha abbandonato i poveri soldati alla crudele rappresaglia del secondo Erode. Cosa risponde il Crisostomo? Egli chiama modestamente la sua una soluzione «probabile» ed essa consiste nel riversare la responsabilità dei due crimini – com'era del resto ovvio – nella crudeltà dei due re: essi infatti avevano tutta l'opportunità e la possibilità di considerare ed apprezzare le cause straordinarie dei due eventi. Non lo fecero perché accecati dalla passione del potere, soprattutto l'Erode che uccise gli inermi innocenti per abietta crudeltà. Voglio essere schietto, avverte il Crisostomo: «Et quid hoc? inquis; haec non est solutio, sed additamentum ad quaestionem. Hoc bene novi ego: ideo haec omnia in medium profero, ut omnibus unam addam solutionem. Quaenam igitur est illa solutio? et quam probabilem solutionem afferre possumus? Christum scilicet non fuisse ipsis necis causam, sed regis crudelitatem: quemadmodum neque illis Petrum, sed Herodis amentiam» (p. 333). Nel caso dell'Apostolo, liberato dall'Angelo, non c'era motivo alcuno di infierire sulla guardia e di accusarla di negligenza poiché tutto stava a posto ed Erode poteva rendersi conto da sé del miracolo[634]. Tutto infatti era accaduto in modo da non compromettere le guardie e per mettere in evidenza l'intervento speciale di Dio e per spingere al buon senno anche il re.

Altrettanto, e più ancora, si deve dire per il primo Erode che aveva avuto tutte le garanzie, per la nascita di Cristo, di un evento del tutto straordinario e di non essere stato affatto ingannato dai Magi se, dopo aver prestato l'adorazione al Bambino, non hanno fatto ritorno a lui che già aveva il suo piano per sopprimerlo: «Cur, o Herodes, a Magis illusus iratus es? Non noveras divinum esse partum? Annon tu principes sacerdotum advocaveras? Annon vocati illi Prophetam, qui haec olim praenuntiaverat, ad tribunal tuum adduxerunt? Annon vidisti vetera novis consonare? Annon audisti stellam his ministravisse? Annon reveritus es barbarorum diligentiam? Annon miratus es eorum fiduciam ac loquendi libertatem? Annon horruisti ad veram Prophetae vocem? Annon ex prioribus postrema sequi cogitasti? Cur non ex omnibus tecum reputasti, non ex Magorum fraude haec evenisse, sed divina virtute omnia ut par erat, providente? Etiamsi vero illusus fuisti a Magis, quid illud ad pueros qui nihil te laeserant?» (p. 333s.)[635].

Bene, incalza il supposto obiettore: hai mostrato che il primo Erode è stato sanguinario in modo che nessuno lo può scagionare dalle sue efferate crudeltà ed in particolare verso i pargoli innocenti. Allora: perché mai Iddio ha permesso una siffatta crudele ingiustizia?

A questo punto il Crisostomo enunzia una legge storica generale e cioè che quando una disgrazia colpisce insieme molti, non c'è motivo che qualcuno si lamenti in particolare: «Qui laedant multos, qui laedatur nullum esse» (*ibid.*). E spiega, per togliere ogni turbamento, che ciò è permesso dalla Provvidenza o per la remissione dei nostri peccati o per darci un premio («*aut in peccatorum remissionem*, *aut in mercedis retributionem*»). Questo va bene per i peccatori che hanno da espiare colpe passate, ma quelli innocenti bambini… che avevano potuto fare? Ebbero però – ed è la soluzione ultima del Crisostomo – un grande premio e non un danno: «... qui statim ad tranquillum portum appulerunt?». Ed è un premio perfino ben più grande di quello che se fossero vissuti «... alioquin vero non permisisset pueros praematura morte abripi, si magni futuri erant» (p. 355). È la sua spiegazione che si pone in un contesto spiccatamente teologico. La tragedia resta in tutto il suo strazio e non vi trova altro compenso o castigo, se così si può dire, che l'orrenda fine che toccò al crudele Erode qual è narrata da Giuseppe Flavio[636].

Ma la tragedia dei piccoli innocenti resta, concludiamo anche noi, ma essa è stata causata dalla crudeltà degli uomini e permessa da Dio il quale ha permesso che il suo stesso Figlio morisse in Croce non solo per la malizia degli uomini ma abbandonato anche dal Padre (*Mt* 7,46). L'unica risposta, e la più profonda, resta pertanto all'interno della *oeconomia salutis*, come mistero nascosto in Dio[637], secondo la quale tocca ai giusti e agli innocenti espiare le colpe dei peccatori. Ma è questo, appunto, un mistero per la ragione che Tonini, Camus e quelli che la pensano come loro, non vogliono ammettere.

Ciò che sorprende in questa appassionata difesa del Crisostomo è che, mentre si accentua la malizia dei due Erodi, non si fa un cenno preciso della malizia originale dell'uomo ch'è la vera radice universale del male fisico e specialmente di quello morale nella storia: una dottrina esplicita del resto in S. Paolo di cui il Crisostomo è stato il massimo ammiratore e commentatore.

Questo pessimismo teologico sul peccato e sulle sue conseguenze verrà messo in evidenza dai sistemi agostiniani e specialmente dal Giansenismo e dalla Riforma, ma senza intaccare con questo la credenza e la fede in Dio. Questa credenza verrà gradualmente dissolta nel pensiero moderno prima nel dualismo gnostico di J. Böhme ripreso da Schelling e poi risolto nella dialettica hegeliana che innalza il negativo cioè il peccato, nell'ordine morale, a momento costitutivo per l'affermarsi della realtà della storia. Quindi: niente più escatologia di trascendenza ossia giudizio finale di Dio che separerà in eterno i giusti dai malvagi (*Mt* 25,46) ma il giudizio è la stessa storia in atto: «La storia del mondo è il giudizio del mondo»[638]. Così dall'oppressione soffocante del male e del peccato nella concezione luterana e giansenista si è giunti all'autoliberazione dal male nel pensiero moderno, cioè a quella coscienza del bene e del male dentro la quale il male o è riconosciuto originario (Kant) o diventa di conseguenza quel limite soggettivo che la ragione non cessa di superare con l'avanzare della storia. Purtroppo, come ha mostrato Kierkegaard[639], la realtà dell'esistenza umana continua dilacerata fra l'errore e il dolore cui pone rimedio soltanto il Cristianesimo. Riassumiamo:

1. Possiamo ripetere che il male fisico e morale esiste, esisteva prima di Cristo ed esisterà fino alla fine dei tempi e questo anzitutto per la struttura finita delle cose, ma soprattutto come conseguenza di un disordine o ribellione originaria dell'uomo contro Dio, di una macchia nel fondo dell'anima.

2. Ma l'uomo, come soggetto spirituale, può lottare entro certi limiti contro il male e contro la morte stessa: può alleviare il male altrui e sopportare il proprio a propria purificazione. Questa forma di capovolgimento del male nel bene lo vede la stessa ragione e la libertà lo può attuare rendendosi essa stessa libera, cioè liberandosi dagli egoismi che ne appannano l'orizzonte della sua apertura infinita.

3. L'esistenza del male cioè dei dolori fisici e morali, delle malattie e dei tradimenti, delle ingiustizie e dei soprusi di ogni sorta... in cui vive la società – qualunque sia il suo grado di sviluppo ma maggiormente in quelle forme più evolute e non esclusa la società religiosa ch'è fatta di uomini immersi anch'essi nella storia... – poiché è un dato di fatto inevitabile, se ciò costituisce una difficoltà per il teismo nel suo significato ingenuo, s'inserisce bene nella religione e nella grandezza e misericordia della rivelazione biblica e cristiana. Diventa perciò, *per oppositam viam*, una dimostrazione dell'istanza per l'esistenza di un Dio padre e giudice degli uomini che ha dato loro, oltre l'essere, il dono suo più alto ch'è quello della libertà e dell'amore.

4. Perciò possiamo ancora concludere: non esiste e non può esistere dimostrazione alcuna contro l'esistenza di Dio e di una vita futura. Esistono invece, e gli uomini li hanno compresi fin dai primordi, le prove ed i segni della sua amicizia e provvidenza per gli uomini: fra cui anche questa, ardua ma consolante, ch'Egli sa cavare per noi il bene anche dal male, come buon medico, e può darci la vita anche con la morte: ciò che nessun medico potrà mai fare.

Le soluzioni dialettiche del pensiero moderno sono semplicemente disperate e insieme indifferenti: se la libertà non può elevarsi sopra l'antitesi di bene e di male e lottare per affermare il primo e diminuire il secondo, la vita umana è abbandonata – anche dopo Cristo e con la fede in Dio – al gioco del fato e non c'è più «fondamento» per distinguere il bene dal male: poiché ciascuno di essi è principe e principio assoluto nel suo regno che l'uomo poi, per suo conto, non conosce quale sia: mescolato, com'è, fra i miliardi di uomini che si pigiano nei sentimenti della fede e si confondono nei flutti del tempo che li spingono nel gorgo della morte.

Certamente il male, l'esistenza del male fisico e morale, non prova l'esistenza di Dio: è invece a suo modo una prova della libertà, anche se difettosa dell'uomo. Ma è stata ancora più difettosa e (per noi) più dannosa la libertà degli Angeli ribelli, di Lucifero (detto poi «Satana», il tentatore, spirito splendidissimo – forse il più splendido secondo alcuni accenni della Bibbia e l'opinione di alcuni Santi Padri e Scrittori

ecclesiastici...) perché Lucifero ha tentato il primo Uomo e perché al suo comando i suoi giannizzeri hanno tentato e continuano a tentare gli uomini al male, a tutte le forme del male secondo l'elenco dei sette vizi capitali.

Ma l'esistenza del male, dei diavoli e di tutte le bestie e i draghi nell'Apocalisse... non costituiscono né possono costituire un argomento, e tanto meno decisivo, contro l'esistenza di Dio, come Primo Principio creatore buono e Provvidente. Il male, che inonda la vita e la storia, può costituire al più una difficoltà per chi spinge all'estremo l'astrazione del Sommo bene metafisico per poi intenderla in modo psicologico ch'è il luogo dove sorgono le recriminazioni della pigrizia e dell'infedeltà dell'uomo.

Ma una volta ammesso che l'uomo è stato creato libero – e questo l'ha poi rapinato il pensiero moderno (soprattutto Fichte, Schelling, Hegel) per distorcere il senso di Dio e preparare la sua negazione – egli può sollevarsi ad accettare la grazia offerta da Cristo e trasformare il male in bene e le sollecitazioni del peccato in occasioni in virtù e di santità con la protezione della Maestà di Dio e degli Angeli e sull'esempio dei martiri e dei Santi.

Così l'esistenza terribile, agghiacciante e quasi disperata del male, non è un'accusa contro Dio, ma una condanna del Principe del male: anzi certi peccati esterni, di estrema malizia, vanno dalla diffusione delle eresie, alla ferocia delle torture degli innocenti nei *lager* nazisti e marxisti (che non bisogna mai dimenticare)... fino alla viltà di ministri e prelati cristiani e perfino cattolici paurosi – come in Italia – di combattere e far combattere apertamente (*come il Vangelo voleva*) l'approvazione dell'infame legge del divorzio (1974) e di quella incomparabilmente più infame dell'aborto (1976)[640]. E, per stare nell'Italia di questo dopoguerra, questa legge, anche per i termini ambigui di lassismo in cui è stata redatta, viola ogni diritto umano e divino, è l'attentato più vile e violento contro i più innocenti ed i più inermi, è un delitto per il quale non c'è pena umana corrispondente[641]. Si deve osservare che anche all'interno del Partito – anche se la maggioranza votò contro (ma non furono le assenze e il tradimento DC a permettere il lieve scarto per l'approvazione della legge? – le reazioni furono minime, e quelle della stampa cattolica si limitarono alle deplorazioni di prammatica: nessuna reazione o dimostrazione pubblica di protesta, nessuna petizione della testimonianza cristiana del *Referendum*). Poi, com'è noto, seguì l'arresto e l'assassinio crudele e malvagio dell'On. Moro il 6 maggio 1978 e si commosse (giustamente, del resto) tutta l'Italia laica ed ecclesiastica e lo si ricorderà ad ogni ricorrenza annuale. Ma di quelli innocenti, soffocati a migliaia da mano di medici che Ippocrate aveva dichiarato solo salvatrici, nessuno parla e nessuno mai parlerà.

C'è qualcosa che noi, spettatori dolenti e impotenti, di tanta infamia ad opera di politici, possiamo fare? Ed è un'infamia qualificata, una macchia che tutti i profumi di Arabia non potranno cancellare, quando si pensa che il Presidente Leone, che non ebbe la coscienza cristiana di dimettersi piuttosto di firmare l'iniquissima legge[642], si dimise di lì a poco per faccende d'interesse personale. E non solo l'enorme e potente apparato ecclesiastico non è andato aldilà delle deplorazioni di rito, ma anche i così detti «gruppi del dissenso» da una parte ed i gruppi di azione, di base, di preghiera, anche quelli pur così verbalmente pugnaci di «Comunione e liberazione», tutti sono stati buoni buoni a casa loro, senza l'ombra di una protesta efficace, senza quel grido di amore e di dolore, per quel dolore e per l'ingiustizia universale che avrebbe certamente scosso un po' le coscienze. Non è questo un evento per l'Italia (detta) cattolica ben più grave, dopo duemila anni di Cristianesimo, della strage compiuta da un re sanguinario su alcune diecine di innocenti? Erode e i suoi sicari non erano cristiani, e tanto meno erano andati al potere sotto lo scudo crociato, come Andreotti e compagni firmatari, deputati e senatori assenti al voto per bloccare l'infame voto... E perché allora quella volta l'Ing. Tonini, che si è tanto scandalizzato per l'episodio evangelico fino a prendersela con Dio, non ha scritto (a quanto ci consta) questa volta neanche una cartella di protesta contro quest'infamia commessa dalla società italiana?

L'ateismo non ha una parola per alleviare il dolore, per colpire gli operatori d'ingiustizia... perché non ammette altro che il finito, perché nega l'orizzonte nuovo dell'amore e della giustizia infinita, perché respinge la Paternità di Dio, la redenzione del Figlio e la santificazione d'amore dello Spirito Santo. L'ateismo marxista al *bellum omnium contra omnes*, ch'è la legge della storia (anche contemporanea), non oppone che la retorica del materialismo dialettico e del materialismo storico cioè la legge del dominio della forza ch'è la lotta di classe e questo non è altro che sanzionare il dominio del male, la legittimità dell'odio e della vendetta e quindi la legge del materialista Hobbes del *bellum omnium contra omnes*. Ed oggi i popoli liberi condannano con proteste e sanzioni, Italia compresa, l'oppressione in Polonia, da parte della minoranza comunista al governo, sull'associazione della maggioranza dei lavoratori (Solidarnosc), e la pressione sovietica sulla povera e impoverita nazione satellite: ma cos'è quest'oppressione al confronto dell'aborto ammesso ormai in quasi tutte le nazioni?

Al male, che travaglia dall'inizio e travaglierà sempre la vita dell'uomo sulla terra, non può portare soccorso – e l'ha portato abbondantemente con l'Incarnazione – che Dio soltanto prestandoci spesso il suo

aiuto e assistendoci sempre con la sua grazia per seguire l'esempio di Cristo modello: così assumere il dolore della vita e la stessa morte, diventa un atto di amore per Lui. Il problema del male allora può avere una risposta solo in Dio, ammettendo cioè l'esistenza di un Dio che ha creato l'uomo libero il quale ha abusato della sua libertà per peccare, per ribellarsi a lui, ma Dio, per sua infinita misericordia, gli ha offerto in Gesù Cristo la possibilità di salvarsi dal peccato con la grazia e di vincere la morte con la resurrezione alla vita eterna.

III. *L'ateismo inevitabile?*

Ben più a fondo del Tonini nell'analisi esistenziale del male si è avventurato, con profonda e appassionata coscienza esistenziale, Albert Camus nella sua opera di protesta contro il mondo moderno: ateo anch'egli, ha la sincerità di spirito di seguire l'autodistruzione dell'uomo prodotta dalla negazione di Dio. Egli non si ferma all'episodio dei piccoli trucidati dal sospettoso e crudele Erode, di cui (mi sembra) non faccia neppure menzione, ma intende abbracciare il male nella sua totalità, cioè l'uomo nella disintegrazione di tutti i valori, nel suicidio sia fisico sia spirituale, nella degradazione o autodistruzione che il progredire della civiltà fa dell'essere umano.

Anche il suo punto di partenza è umanista e più precisamente anticristiano poiché appioppa al Cristianesimo, senza preamboli (cioè senza i preamboli della perversione della libertà dell'uomo esposta nella Bibbia), la valanga di sventure cadute sull'uomo ossia d'aver messo la realtà dell'uomo sotto il segno del pessimismo: «Ce n'est pas moi qui a inventé la misère de la créature, ni les terribles formules de la malédiction divine. Ce n'est pas moi qui ai crié ce *Nemo bonus*, ni la damnation des enfants sans baptême. Ce n'est pas moi qui ai dit que l'homme était incapable de se sauver tout seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu»[643].

Camus aveva lavorato in gioventù ad una «esercitazione» dal titolo: *Entre Plotin et Saint Augustin*, per il diploma di studi superiori e questa ricerca lasciò nel suo spirito un solco profondo che si espresse con vigore insolito nella sua opera principale: *L'homme révolté*[644], in cui egli giustamente ravvisa la caratteristica dell'uomo contemporaneo. La rivolta ha le sue radici e matrici nella contraddizione insuperabile in cui l'esistenza si trova ovunque si volga: pessimismo radicale, totale, insuperabile... che suppone una specie di maledizione metafisica aldilà e prima del tempo. Per Camus l'uomo è assurdo, una formula ch'egli reputa più esatta di quella cristiana ch'egli sia un peccatore e di quella marxista ch'egli sia uno sfruttato – due concezioni che si risolvono, benché in modi diversi, in ottimismo.

Quanto al Cristianesimo in particolare, Camus non solo pone le distanze, ma capovolge la situazione. Egli coglie esattamente il punto cristiano: «Si le Cristianisme est pessimiste quant à l'homme, il est optimiste quant à la destinée humaine». Ma qui subito s'impone un *distinguo* decisivo: è ottimista per il cristiano coerente che crede in Cristo e vive nella sua grazia, è pessimista per chiunque respinge, mistifica e tradisce Cristo – cioè per chiunque non lo vuole come Figlio di Dio e suo Salvatore. Per il cristianesimo l'uomo è una dualità, non soltanto di corpo ed anima, ma di capacità di bene e di male ed è qui che si decide la «destinée humaine». Ed è qui che spunta l'equivoco anche della formula seguente del Camus: «Eh, bien! Je dirai que pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. Et non pas au nom d'un humanisme qui m'a toujours paru court, mais au nom d'une ignorance qui essaie de ne rien nier» (p. 374).

Tutto questo discorso è senza senso e non a caso, poiché invece di andare alla radice del peccato come primo male, Camus, che si protesta ateo, non vede una via d'uscita ed insieme va all'attacco dei cristiani. Camus è, fra i moderni, lo scrittore che con maggior serietà ha affrontato il problema del male, ma partendo da una posizione di ateismo non può trovare che il vuoto, l'insignificanza, ovunque si volga.

Anche l'affermazione seguente naviga nell'equivoco, malgrado la buona intenzione: «Et pour moi il est vrai que je me sens un peu comme cet Augustin d'avant le christianisme qui disait: "Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas". Mais il est vrai aussi que je sais, avec quelques autres, ce qu'il faut faire, sinon pour diminuer le mal, du moins pour ne pas y ajouter. Nous ne pouvons pas empêcher peut-être que cette création soit celle où des enfants sont torturés. Mais nous pouvons diminuer le nombre des enfants torturés. Et si vous ne vous y aidez pas, qui donc dans le monde pourra nous y aider?» (p. 374).

Legittima però mi sembra l'invocazione seguente che invita i credenti al «dialogo» a non lasciare Socrate solo[645], né soli i pochi solitari, inorriditi da tanti mali ingiusti e crudeli, nel mondo – dalla Russia, al Vietnam, alla Cambogia, all'Angola...

Ma gratuita è la sua interpretazione della risposta cristiana la quale, a suo parere, non si può esaurire che o in una forma di compromesso o in un'enciclica: è questo un modo come un altro per manipolare la storia. Può darsi, e l'ammetterlo non è affatto eresia, che anche la Chiesa visibile abbia le sue lacune e perfino la

sue colpe nella gestione delle cose umane: ma la Chiesa ovunque ha potuto predicare il Vangelo, ha predicato la paternità di Dio, l'amore del prossimo ch'è la prima radice per soccorrere chi soffre senza distinzione «... pour les enfants et pour les hommes» (p. 375). Ma possono fare altrettanto quei «solitari» – che qui celebra Camus – che sono e si dichiarano «sans foi et sans loi?». Dove nasce qui il legame con i sofferenti? Dov'è l'obbligazione che scaturisca dal fondo della coscienza e diventi un imperativo reale di autentica donazione e non di mera legalità razionale?

Il suo pensiero su questo punto si coglie meglio nella risposta ad un'intervista sul compito di un professionista e soprattutto di uno scrittore: l'intervistatore esaltava l'opera del Dr. Rieux che si era impegnato anima e corpo per eliminare la sofferenza dell'uomo[646]. La risposta di Camus è senz'altro sincera ma purtroppo arida, intellettualistica, alla Pilato: «L'obstacle infranchissable me paraît être en effet le problème du mal. Mais c'est aussi un obstacle réel pour l'humanisme traditionnel. Il y a la mort des enfants qui signifie l'arbitraire divin, mais il y aussi le meurtre des enfants qui traduit l'arbitraire humain. Nous sommes coincés entre deux arbitraires. Ma position personnelle pour autant qu'elle puisse être défendue, est d'estimer que, si les hommes ne sont pas innocents, ils ne sont coupables que d'ignorance» (p. 380). Ma questo è ancora un puro ritorno a Socrate. Egli, è vero, ricorda anche la presenza storica del Cristianesimo, ma ammette che per questo compito «... qualche cristiano intelligente preferirebbe il marxismo». Questo è un fare del giornalismo a buon mercato – tanto più che, come vedremo, Camus – a differenza di Sartre, non è tanto tenero con Marx e i marxisti. Più perentoria è l'osservazione seguente: «Ceci pour le doctrine»[647]. Segue un giudizio sulla Chiesa difficile (per me almeno!) a decifrare: «Reste l'Eglise. Mais je prendrai l'Eglise au sérieux quand ses chefs spirituels parleront le langage de tout le monde et vivront eux-mêmes la vie dangereuse et misérable qui est celle du plus grand nombre» (p. 380).

Per parte mia – e l'ho scritto in una risposta ad un attacco contro la Chiesa di P. P. Pasolini[648] – non avrei nulla in contrario ad accettare l'ipotesi: non sarà il sottoscritto povero e libero studioso, e dopo la caduta del potere temporale, a difendere certe *grandeurs* rivelatesi non solo inutili, ma scandalizzanti della Chiesa storica di cui però, dopo il Vaticano II, si dovrebbe prendere una maggiore coscienza. Ma il problema di fondo è un altro e il Camus neppure lo sospetta: cioè la missione soprannaturale della Chiesa ch'è la continuazione e applicazione dell'opera di Cristo di salvare l'uomo dal peccato e dalla dannazione eterna. Questi, per il credente, non sono «fantasmi», ma le «ultime» e perciò le prime e più vere realtà. Per questo il Cristianesimo non è un semplice evento storico universale, come il marxismo, ma porta l'uomo in uno spazio diverso e per un destino eterno.

Piace tuttavia, lo devo confessare, lo stile di diatriba di Camus ch'è radicale e non ondeggiante fra ideologie opposte come fa Sartre fra l'anarchia e il comunismo. Piace il suo rispetto per l'uomo come tale, senza distinzioni, come «l'uomo comune» di Kierkegaard. Piace anche, e vorrei dire soprattutto, l'affermazione radicale della libertà radicale, ch'egli – come ora vedremo – chiama il diritto della rivolta. Ma Camus non è andato fino in fondo a questo concetto ch'è l'esigenza morale primordiale da cui è sorto il peccato e dal peccato ogni male.

La rivolta, la ribellione, la protesta od anche la contestazione... com'è stata chiamata dai movimenti giovanili del 1968 è la «risposta» al *mondo assurdo*, all'assurdo del mondo e al mondo dell'assurdo, che c'è stato trasmesso dalla cultura e civiltà occidentale ed in particolare dal pensiero moderno. La tesi che apre l'introduzione è di precisione agghiacciante nella denunzia del capovolgimento radicale della situazione umana: «Il y a des crimes de passion et des crimes de logique. La frontière qui les sépare est incertaine. Mais le code pénal les distingue, assez commodément, par la préméditation. Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait. Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l'excuse de l'amour. Ils sont adultes, au contraine, et leur alibi est irréfutable: c'est la philosophie qui peut servir à tout, jusqu'à changer les meurtriers en juges»[649]. Sembra di ascoltare le spavalde autodifese dei brigatisti assassini di oggi. È avvenuto quindi nell'epoca moderna un fatto unico che ha cambiato il volto dell'umanità e la formula, per strabiliante e incredibile che possa sembrare, è la seguente: mentre prima la crudeltà, la sopraffazione, la violenza... potevano rivendicare una propria coerenza, oggi – una volta che la civiltà è passata sotto il dominio delle ideologie – ciò che domina è «l'assurdo»: è attorno a questo concetto (?) o piuttosto realtà esistenziale che gira tutta l'analisi di Camus. È questa nozione di assurdo – come punto di arrivo del pensiero moderno e Camus parla con preferenza, più che di «notion» di «sentiment de l'absurde». La tesi generale diventa allora: «Le sentiment de l'absurde, quand on prétend d'abord en tirer une règle d'action, rend le meurtre au moins indifférent et, par conséquent, possible. Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison. On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice»[650].

La lezione di Camus è importante perché ci mostra senza mezzi termini il vicolo cieco della contraddizione e dell'assurdo in cui si è cacciato l'uomo moderno. È vero che il suo dilemma, di origine dostojevskiana: o suicidio o omicidio, mi sembra artificioso, perché non di rado – come leggiamo quasi tutti i giorni – i due fenomeni possono andare insieme. Il problema essenziale è quello del «significato» (*Sinn*) ossia di «dare un significato» (*Sinngeben*) alla vita e per fare questo occorrono dei «contrafforti» sia *a parte ante* come *a parte post*, cioè dei principi trascendenti rispetto ai quali la libertà possa giocare la sua scelta e sfidare il nichilismo. Giudicare assurdo e contradditorio tanto il suicidio come l'omicidio come fa Camus, e relegare perciò l'esistenza umana nella contraddizione dell'assurdo appellandosi – con la finezza dello scrittore (Premio Nobel) che gli è riconosciuta – ad alcuni dei massimi scrittori filosofici del Sette-Ottocento, (Sade, Stirner, Hegel, Marx, Nietzsche, Rimbaud, Proust...) e soprattutto ad Ivan Karamazoff, il nichilista filosofeggiante di Dostojevski... è troppo poco.

È sorprendente la sordità e quasi assenza che anche Camus, come tutti gli esistenzialisti di sinistra mostrano per Kierkegaard il quale ha posto, con un'analisi mai prima toccata dell'essenza della libertà e contro tutti i fatui ottimismi e pessimismi della filosofia tedesca da Kant a Schopenhauer, che il nichilismo moderno non ammette che l'unica alternativa: *o credere o disperare*[651]. Ma Camus ha perfettamente ragione quando afferma che tutta questa situazione di disorientamento universale, «cette contraddiction essentielle», come giustamente la chiama, è di essere «... un passage véçu, un point de départ, l'équivalent dans l'existence du doute méthodique de Descartes»[652]. Al *cogito* infatti da una parte corrisponde, sul versante metafisico, l'ateismo cioè la negazione di Dio e sul versante esistenziale dell'uomo il nichilismo che può avere sbocchi molteplici: ma tutti verso l'insignificanza non sempre fino a giungere al suicidio e assassinio, ma sempre causando indifferenza, noia, insignificanza, vuoto...

Una terza osservazione importante come conseguenza inevitabile del nichilismo moderno, ossia della negazione dell'Assoluto personale ch'è Dio, è la trasformazione o capovolgimento dei rapporti fra uomo e uomo che non sono più presi dall'antitesi, che sta a fondo e fondamento della libertà, fra vero e falso, fra giusto e ingiusto, ma in termini di violenza ossia del rapporto fra oppressori e oppressi. Così la libertà come la verità s'incontrano e s'identificano nella volontà di potenza: Hegel-Marx e Nietzsche come poi Engels-Lenin-Stalin-Hitler... si trovano sulla medesima traiettoria. Di qui si può comprendere, ossia non desta una grande sorpresa, la risposta dello stesso Camus nelle *Lettres sur la révolte*, che fanno da commento allo *Homme révolté* ove si legge: «Alors que l'Homme révolté, tout en exaltant la tradition révolutionnaire non marxiste, ne nie pas l'importance et les acquisitions du marxisme»[653]. Sulla fragilità di simili considerazioni, si comprende che Albert Camus nel discorso ufficiale per il conferimento del Premio Nobel a Uppsala (14 dicembre 1957) abbia espresso il valore ideale della sua opera nella difesa della libertà dell'opera d'arte ma è vano, anzi futile, protestare che «... la valeur la plus calomniée aujourd'hui est certainement la valeur de la liberté»[654]. Tutta l'aulica orazione gira, con compiacenza, attorno a questo principio: una conclusione ben strana cioè di estetismo puro, imprevedibile dopo le infiammate e sincere pagine di *L'Homme révolté*.

Riconosciamo allora il merito in senso diretto all'esistenzialismo contemporaneo ed al marxismo, se si vuole, in senso obliquo di aver avvertito, anzi di non aver eluso, il problema del male. Però si sono limitati o a descriverlo e ad infiorarlo con analisi letterarie e pseudofilosofiche oppure a capovolgerne il senso. Così l'esistenzialismo si scandalizza e denunzia la violenza come negazione della libertà ed il marxismo l'esalta come indispensabile all'attuazione della libertà (lotta di classe). Ed è questa soluzione ch'è senza soluzione perché ipotizza il futuro come tale e che come tale non è né mai sarà, l'essenza del pensiero moderno, il risvolto sociologico del suo ateismo radicale. L'ha ben visto proprio Sartre nel saggio magistrale su Descartes, ch'è forse teoreticamente lo scritto suo più limpido e perfetto, quando commenta il volontarismo assoluto cartesiano: «Ici le sens de la doctrine cartésienne se dévoile. Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaint qu'un. La liberté de Dieu, bien que semblable à celle de l'homme, perd l'aspect négatif qu'elle avait sous son enveloppe humaine, elle est pure productivité, elle est l'acte extratemporel et éternel par quoi Dieu fait qu'il y ait un monde, un Bien et des Vérités éternelles. Des lors la racine de toute Raison, est à chercher dans les profondeurs de l'acte libre, c'est la liberté qui est le fondement du vrai, et la necessité rigoureuse qui paraît dans l'ordre des vérités est elle-même soutenue par la contingence absolue d'un libre arbitre créateur»[655].

Così, per l'uomo comune, il problema del male non solo non è stato risolto per il suo stato presente, ma direttamente compromesso; s'intende il male d'oggi, di quest'uomo, in questa situazione... ed il male dell'uomo come soggetto responsabile, come persona che non ha solo doveri verso lo Stato e il partito ma anche diritti. Ma tutte queste sono ormai parole completamente inutili, pallidi ricordi di tempi teocratici e di quando si credeva che Cristo era veramente Dio, e perciò giudice, e veramente uomo e perciò esempio a noi

e intercessore con Dio. Risolvere il problema del male è possibile solo con e nella fede e più che parlare di risolvere è meglio ricorrere, come espressione di avvicinamento, alla imitazione di Cristo di «... chiarire, illuminare, prospettare...» per mettersi – come dice il Vangelo ed insiste Kierkegaard con tutta la tradizione cristiana – ad operare con la fede, a resistere con la speranza ed a patire con l'amore.

Il problema del male non ammette quindi alcuna soluzione puramente filosofica: le soluzioni che ne hanno dato i vari sistemi, ottimisti e pessimisti che siano, sono semplici invenzioni di un *deus ex machina* che non significano nulla per l'uomo esistente, anzi l'offendono.

Abbiamo iniziato affermando che l'esistenza del male è l'unica obiezione consistente, sul piano esistenziale della libertà, per l'affermazione dell'esistenza di Dio. Ora possiamo concludere, dopo l'esposizione della prospettiva filosofica più recente e più sensibile, che solo nella prospettiva della fede cristiana il male riceve un senso ed una soluzione positiva di salvezza per l'uomo e per ogni uomo. Quindi – per paradossale che possa sembrare – la nostra conclusione è che proprio l'esistenza del male nella storia dell'uomo, sia come individuo sia come società, si trasforma nella riflessione della fede in una prova ed esigenza, anzi nella certezza assoluta dell'esistenza non solo di un Dio, primo Principio, ma del Verbo che si è unito a ciascuno di noi con la grazia ed infine dell'Amore che a questo modo ci è stato comunicato al di là di ogni merito e misura. Ed è così che nel Nuovo Testamento si legge che «... il nostro dolore si trasformerà in gioia» (*Gv* 16,21) – anche su questa terra.

Così la filosofia non risolve, non può risolvere, il problema del male: perché anzi ha fatto di tutto per oscurarlo confinandolo nel non essere; la fede biblica e specialmente cristiana invece lo illumina da tutte le dimensioni dell'esistenza, del corpo e dello spirito, come pena del peccato che diventa itinerario indispensabile di purificazione e di elevazione della libertà corrotta.

E la soluzione ultima verrà proprio in quello che per l'ateo è il supremo male, cioè nella «sorella morte», oltre il tempo e la storia. Sarà il giorno dell'Apocalisse finale quando, disposti in corona attorno a Cristo, i Martiri, e primi fra essi i Santi Innocenti, alzeranno verso Lui le loro palme invocando: «Hai vendicato il nostro sangue» (*Ap* 19,2). Essi «sono quelli del Quinto sigillo, le anime degli sgozzati per la Parola di Dio e della testimonianza che avevano resa. E gridarono a gran voce dicendo: "Sino a quando, o Signore, o santo e verace, non giudichi tu e non vendichi il sangue nostro su quei che abitano la terra?". E fu data loro a ciascuno una veste bianca e fu detto loro che stessero quieti ancora per breve tempo fino a che fosse completo il numero dei loro conservi e dei loro fratelli che dovevano esser uccisi come loro» (*Ap* 6,9-11). E l'ultima invocazione: «Amen! Vieni, Signore Gesù!» (*Ap* 22,20).

Voltaire fu oltremodo impressionato dal terremoto di Lisbona che nel novembre del 1755 sprofondò quasi completamente quella città: ma quante altre città non furono sprofondate nei secoli anteriori ed anche nei tempi vicini a noi e durante la stessa esistenza di molti di noi ed anche di chi scrive, come già si è detto all'inizio. Ma Voltaire non conclude né alla disperazione né alla negazione di Dio. Il suo *Poéme sur le désastre de Lisbonne*[656] rimane un testo classico quando si vuole affrontare sul piano esistenziale il problema del male.

«Tutto è bene!», afferma il razionalismo: ma questo vale soltanto nell'ordine metafisico (*ens et bonum convertuntur*)[657], mentre sulla terra il bene è sempre mescolato al male e il piacere al dolore. È maggiore il bene del male, il piacere del dolore? Voltaire non si pone il problema e neppure noi lo poniamo, poiché chi sarebbe capace di dare una risposta adeguata e accessibile per noi mortali, abbandonati a tutti gli accidenti dell'esistenza ed *in primis* alle forze cieche della natura? La risposta di Voltaire non lascia dubbi ed ha perfino sinceri accenti biblici, sia nei toni di miseria come in quelli di speranza: il male non può certo venire da Dio: e allora?

«Ou l'homme est né capable, et Dieu punit sa race, ou ce maître absolu de l'être et de l'espace, sans courroux, sans pitié, tranquille, indifferent, de ses premiers décrets suit l'éternel torrent; ou la matière informe, à son maître rebelle, porte en soi de défauts nécessaires comme elle; ou bien Dieu nous éprouve, et ce séjour mortel n'est qu'un passage étroit vers un monde éternel. Nous essuyons ici des douleurs passagéres: le trépas est un bien qui finit nos misères. Mais quand nous sortirons de ce passage affreux, qui de nous prétendra mériter d'être heureux?»[658].

Una speranza che sta già sulla soglia del Cristianesimo? Se non è stato per Voltaire (chi lo sa?), può esserlo per i lettori soprattutto di oggi quando la ragione ha visto cadere in mezzo secolo tutti i suoi idoli.

Riteniamo allora con il consenso dello spregiudicato Voltaire che l'ateismo, comunque si presenti, è impossibile nella sfera esistenziale ch'è essenzialmente aspirazione alla Verità ed al Bene Supremo. La componente esistenziale per elevarsi a Dio, per sopportare il male, per accettare la morte come una liberazione ed un «passaggio», un approdo alla vita ed alla beatitudine senza fine... è indispensabile.

Ed è siffatta componente, che si trova nella fede del Risuscitato, come la teologia contemporanea ha messo fortemente in rilievo, che diventa decisiva ed alla fine universalmente persuasiva secondo

l’assicurazione di S. Paolo: «Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati e perciò anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti (...). Ma come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno vivificati» (1*Co* 15,17-22).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

1. *Di uso generale*

a. = articolo
Abschn. = Abschnitt
Abt. = Abteil
Aufl. = Auflage
Bd. = Band / Bände
Bk. = Book
c. = capitolo
cf. = confrontare
Ch. = Chapter
cit. = citato/a
col. = colonna
comm. = commento
ecc. = eccetera
ed. = edizione (di)
fol. = folium
fr. = francese
Fs. = Festschrift
GA = Gesamtausgabe
Haupt. = Hauptstück
ibid. = *ibidem*
it. = italiana
Kap. = Kapitel
l. / *ll.* = linea/e
lat. = latina
lib. = libro
lect. = lectio
lett. = letteralmente
loc. *cit*. = *locus citatus*
NT = Nuovo Testamento
nr. /nri. = numero/i
P. = Parte
p. /pp. = pagina/e
p. es. = per esempio
PG = Patrologia Greca (Migne)
PL = Patrologia Latina (Migne)
Pref. = prefazione
Prop. = propositio
q. = questione
rec. = recensione
rist. = ristampa
s. /ss. = seguente/i
s. d. = senza data
Sez. = Sezione
S.W. = *Sämtliche Werke*
S.V. = *Samlede Vaerker*
spec. = specialmente
t. = tomo
tc. = testo commentato
ted. = tedesca
tr. = traduzione
un. = unico

vol. = volume

2. *Delle opere di san Tommaso*

C. Gent. = *Summa Contra Gentiles*
Comp. Theol. = *Compendium Theologiae*
De Car. = *Quaestio Disputata De Caritate*
De Pot. = *Quaestiones Disputatae De Potentia*
De Ver. = *Quaestiones Disputatae De Veritate*
De Virt. in comm. = *Quaestio Disputata De Virtutibus in communi*
Expos. super Ev. Matth. = *Lectura super Matthaeum*
In Ethic. = *Sententia Libri Ethicorum*
In Ev. Ioannis Lect. = *Lectura super Ioannem*
In Sent. = *Scriptum Super Libros Sententiarum*
In Symb. Apost. = *(Collationes) In Symbolum Apostolorum*
Q. De. Spir. Creat. = *Quaestio Disputatae De Spiritualibus Creaturis*
Quodl. = *Quaestiones De Quodlibet*
S. Th. = *Summa Theologiae*
Super Epist. S. Pauli Lect. = *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli*

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 1, Halle a. S. 1941[5], p. 2ss., e *passim*. Sulla tematica di fondo, cf. C. FABRO, *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 1967-1968, Annuario dell'Università di Perugia, p. 45ss.
[2] «Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: "Sein als das Ereignis" meint das "als" jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis» (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 22s. Cf. anche ID., *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 399ss.).
[3] Secondo Kierkegaard, nella fondazione e definizione adeguata della libertà, è incluso il rapporto dell'io a Dio «... come al Principio che l'ha posto» (cf. *Sygdommen til Döden*, P. I, A; tr. it. di C. Fabro, *La malattia mortale*, Firenze 1953, p. 215ss.). È l'istanza esistenziale della «scelta del fine» in concreto, mediante la quale ad un tempo si definisce l'oggetto della propria felicità e, come diremo, si fonda la stessa libertà.
[4] G. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 482; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, p. 387s.
[5] G. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*; ed. Michelet, Berlin 1840, Teil I, p. 63.
[6] G. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, IV Aufl.; ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, *S.W.*, Bd. XII, p. 17. Su Machiavelli, cf. il saggio *Die Verfassung Deutschlands*, del 1807 (in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*; ed. Lasson, Leipzig 1913, p. 111ss.). L'approvazione esplicita delle teorie di «Il Principe» si legge nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* («Das Mittelalter», § 6; ed. Lasson, Leipzig 1930, p. 864). In questa ammirazione per Machiavelli Hegel era stato preceduto da Fichte (cf. *Über Machiavelli, als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften*, apud *J. G. Fichte's, Nachgelassene Werke*; ed. J. H. Fichte, Bonn 1835, Bd. III, p. 403ss.). Secondo Fichte: «Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Noth und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage...» a motivo della «treue Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit» (p. 406s.).
[7] B. SPINOZA, *Ethices*, Pars II, De Mente, Prop. XXXV Scolium; ed. Gebhardt, vol. II, Heidelberg 1927, p. 117.
[8] G. LEIBNIZ, *De libertate*, in *Opera Philosophica*; ed. Erdmann, Berlin 1840, nr. LXXVI; rist. Aalen 1959, p. 669. Leibniz ha discusso il problema anche in *Nouveaux Essais* (II, § 8ss.) nella polemica con Locke (*ibid.*, p. 252 ss.) e nella *Théodicée* a proposito delle discussioni sulla «scientia media» fra Tomisti e Molinisti (P. I, § 46ss.; ed. cit., p. 516ss.).
[9] J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. II, Ch. 21, On Power; ed. J. A. St. John, London 1854, vol. I, p. 359ss. Cf. M. SALVADORI, *Locke and Liberty*, Liverpool and London 1959, p. XIss.
[10] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; ed. Cassirer, Bd. IV, Berlin 1923, p. 305.
[11] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede; ed. K. Vorländer, Leipzig 1951, p. 3ss.
[12] J. G. FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801*, §§ 11-12; ed. Medicus, Bd. IV, p. 22ss. Tutta la speculazione di Fichte, nell'intensa e incessante evoluzione del suo pensiero, non è che una rinnovata riflessione sull'originalità della libertà.
[13] Cf. J. G. FICHTE, *Angewendete Philosophie*: *die Staatslehre*, Erster Abschn.; ed. Medicus, Bd. VI, p. 436.
[14] W. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart 1860, p. 386.

[15] G. HEGEL, *Berliner Schriften* (rec. agli «Aphorismen» di Göschel); ed. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 314. Per il detto attribuito a Schiller, cf. *Grundlinien...*, § 340; ed. Hoffmeister, p. 288; *Enzyklopädie...*, § 584; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 426.

[16] Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949^2, spec. p. 14ss.

[17] Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974, pp. 62ss., 163ss., 209ss.

[18] I testi principali sono stati raccolti da Jo. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909, p. 144ss. L'A. parla di una «wörtliche Übereinstimmung» di S. Tommaso con Aristotele, ma sembra ignorare lo sviluppo decisivo della *Q. De Malo* e la sua progressiva preparazione: a partire specialmente dalla *S. Th.* (I^a-II^{ae}) prende rilievo il *De natura hominis* di Nemesio (attribuito a Gregorio di Nissa). Fra la nozione teologica di libertà (*potestas servandi rectitudinem voluntatis*: *libertas a peccato, libertas a miseria*...) ispirata a S. Agostino e svolta da S. Bernardo e S. Anselmo... e quella filosofica di Boezio (*liberum de voluntate iudicium*), S. Tommaso opera con discrezione una sintesi che si è compiuta – come si dirà, ma ch'esula da questa ricerca – soltanto nella sua visione teologica.

Secondo il Pomponazzi l'unica via sicura della libertà è «... secundum traditionem evangelicam quae non ex hominibus verum ex Spiritu Sancto processit». Nella filosofia di Aristotele la libertà è impossibile a causa di due principi: «Tenet enim Aristoteles Deum de necessitate agere et omnia, secundum speciem quae sunt, esse necessaria. (...) Habet quoque Aristoteles alterum principium quod libertati voluntatis aperte repugnat. Existimat enim quod causa eodem modo se habente non possunt provenire diversi effectus; quare ex hoc existimavit a Deo de novo non posse provenire mutationem vel motum vel aliquod aliud aliter se habere, quam prius se habuit» (*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, lib. III, c. 1; ed. Lemay, Lugano 1957, p. 223, *ll.* 13-26. Cf. più sotto: c. 9, p. 277, *ll.* 2-7). In realtà, la radice del determinismo aristotelico è più profonda cioè l'intellettualismo di tutto il pensiero classico al quale Aristotele reagisce in parte nell'ambito etico-psicologico con la mirabile teoria degli abiti e delle virtù affermando espressamente che la volontà è padrona dei suoi atti (cf. *Eth. Nic.*, lib. III, c. 8, 1114 *b* 26ss., spec. 1114 *b* 31 - 1115 *a* 3). Pomponazzi per suo conto trova perciò che Aristotele si contraddice affermando insieme la connessione necessaria fra la causa adeguata ed il suo effetto e la libertà della volontà: «Mihi autem videtur quod Aristoteles sibi contradixit et quod aperte negat fatum [contro l'interpretazione di Cicerone nel *De fato*, c. 17], ut manifestum est in I libro *De Interpretatione* 6, et IX *Metaphysicae* et per omnes *Libros Morales*; ex suis tamen principiis videtur sequi quod omnia fato proveniant» (*ibid.*, ed. cit., p. 182, *l.* 20 - p. 183, *l.* 5. E alla p. 180, *l.* 11: «Aristoteles habet duo principia invicem repugnantia et quae nullo modo coire possunt» cioè il determinismo della causalità e la libertà della volontà).

[19] Il parallelismo delle due sfere, conoscitiva e tendenziale, è categorico: «Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo».

E la fonte è Aristotele: «Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut [a Philosopho] dicitur» (*S. Th.*, I^a, q. 82, a. 1). E si tratta di una vera «necessitas naturalis» (*ibid.*, ad 1^{um}) che ha il suo corrispondente nell'apprensione dei primi principi (*ibid.*, ad 2^{um}). Per il richiamo aristotelico cf. *Phys.*, lib. II, c. 9, 202 *a* 21.

[20] Questa «necessità» per la volontà anzi si può estendere anche alla sfera dei mezzi: p. es. quando non c'è che un solo mezzo per arrivare al fine ed è detta appunto la *necessitas finis* (*S. Th.*, I^a, q. 82, a. 1).

[21] *S. Th.*, I^a, q. 82, a. 2 e ad 2^{um}. In superficie quindi S. Tommaso sembra rimanere fedele alla definizione aristotelica di uomo come *animal rationale*, ma in realtà la supera «in actu exercito» come si dirà, facendo della volontà il *primus universalis motor* della vita della persona. Per una critica della definizione aristotelica, cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6; Halle a. S. 1927, p. 25 e *passim*, e le osservazioni di H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1941, p. 60s.

[22] *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 13, a. 1. Il principio è ribadito già nella q. 9, a. 6 ad 3^{um}: «Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud», poi nella q. 17, a. 1 ad 2^{um}: «Ratio est causa libertatis» ed infine nella q. 88, a. 2: «Ratio est proprium principium peccati». Contro questi testi (fuori del contesto?) si scaglia il contemporaneo G. DE LA MARE OFM verso il 1282: *Declarationes de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, nri. 35-37 (ed. F. Pelster, Münster i. W. 1955, p. 23s.).

[23] *De Ver.*, q. 24, a. 2. Però, osserviamo subito, l'atto del giudizio pratico, che costituisce la *electio*, è attribuito alla volontà fin dal Commento alle Sentenze: «Quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet» (lib. II, d. 24, q. 1, a. 3 ad 2^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 597). Di conseguenza è in questo senso «soggettivo» che va intesa la definizione filosofica della libertà («liberum de voluntate iudicium»): «... Ly "de" non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed *originem libertatis*, quia quod electio sit libera hoc est natura libertatis» (ad 5^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 598). Soltanto si può osservare che lo *iudicium electionis* diventa, nella sfera esistenziale, il principio nella struttura della persona e nell'azione.

[24] *S. Th.*, I^a, q. 82, a. 3. La conclusione c'è già, in questi stessi termini, nel Commento alle Sentenze dove il confronto si articola in tre, e non solo in due momenti: «primo *secundum ordinem*», e allora «... *cognoscitiva potentia naturaliter prior est*»; «*secundo secundum capacitatem*», e qui sono uguali sia perché «... *sicut* cognoscitiva est respectu omnium, *ita* est appetitiva», sia perché l'una include l'altra «... quia intellectus et voluntatem cognoscit et voluntas ea quae ad intellectum pertinent appetit vel amat»; «tertio *secundum*

eminentiam vel dignitatem, et sic se habent ut excedentia et excessa...» ancora la palma – non si sa perché – spetta all'intelletto. Solo per riguardo al rapporto rispetto alle cose superiori all'uomo allora «... est voluntas nobilior et altior amor quam cognitio» (*In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4; ed. Mandonnet-Moos, t. III, nr. 869).

[25] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 3, a. 4. Questo formalismo dell'argomentazione è ancora più evidente nella *C. Gent.* (lib. II, c. 26) ove gli atti della volontà sono presentati secondo lo schema formale aristotelico: ivi la superiorità della volontà è detta non solo *secundum quid* ma perfino *per accidens*.

[26] Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1. Il problema è ripreso e approfondito per i rapporti dei trascendentali fra loro nella q. 21: «Si attendatur ordo inter verum et bonum *ex parte perfectibilium*, sic bonum naturaliter prius est quam verum. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri... Secundo, quia illa quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc quod participant esse, perficiuntur bono» (*ibid.*, a. 3). In apertura di articolo poi si legge che mentre il «... verum... est perfectivum alicuius secundum rationem speciei tantum, bonum autem non solum secundum rationem speciei sed secundum esse quod habet in se» (cf. anche più sotto: a. 5 ad 3^{um}). Non è evidente allora la superiorità esistenziale del bene sul vero e per conseguenza della volontà sull'intelletto? In tutta questa questione la conclusione ovvia – se non dominasse Aristotele – sarebbe la priorità psicologica del *verum* e la priorità metafisica con la superiorità reale del *bonum* (come «perfectum et perfectivum») sul *verum* e perciò della volontà sull'intelligenza.

[27] «Obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis» (*S. Th.*, I^{a}, q. 82, a. 3). Più precisa è la formula di *De Ver.*: «Obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relate ad opus» (q. 23, a. 10 ad 4^{um}). Sono sfumature importanti.

[28] La nostra formula intende mantenersi fedele alla concezione aristotelica del conoscere: «Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo coniungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est *substantialiter et originaliter* nostra beatitudo. Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X Ethic. Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est *formaliter* complens beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimae *origo* est in visione, complementum autem in fruitione» (*Quodl.*, VIII, q. 9, a. 19). La formula comprensiva poteva essere proprio questa: «Beatitudinis ultimae *origo* est in visione [intellectus], *complementum* autem in fruitione [voluntatis]». Un testo parallelo, più sobrio, è quello della *Expos. super Ev. Matth.*, c. V, lect. 2: «Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur; unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud *formaliter*, scilicet amor et delectatio: delectatio enim perficit felicitatem sicut pulchritudo inventutem» (ed. R. Cai, Torino 1951, nr. 408, p. 66 *a*). Non conosco l'origine e l'eventuale fonte di questa terminologia tomistica. Già nel giovanile Commento alle Sentenze si legge che il momento della volontà è «... quasi *formaliter* complens rationem beatitudinis» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2).

[29] Ancora: *Quodl.*, VIII, q. 9, a. 19.

[30] *S. Th.*, I^{a}, q. 82, a. 4. Anche nel Commento alle Sentenze si legge: «Iudicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel ratio; praecipue cum Anselmus dicat quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim ut ea quae est liberrima super alias dominium et imperium habeat» (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, sol.; ed. Mandonnet, t. II, nr. 596). Per il riferimento a S. Anselmo, gli Editori Canadesi dànno qui *De Similit.*, c. 2: «Mox enim ad imperium eius [scil. voluntatis] omnes aperiuntur animae et corporis sensus» (*PL* 159, col. 605). Il testo è dello Ps. Anselmo, ma si trova in termini equivalenti nell'autentico *De conceptu virginali*: «Ut ad imperium eius non possimus non movere nos... immo illa [voluntas] movet nos velut instrumenta». E conclude: «Quidquid igitur faciunt, totum imputandum est voluntati» (*PL* 158, col. 438; ed. Schmitt, vol. II, p. 145. Devo questa precisazione, sfuggita agli Editori e, mi sembra, anche al Lottin, al P. Cl. Vansteenkiste che qui ringrazio). La scuola tomista sembra aver accentuato la piega essenzialistica trascurando questo primato dinamico (esistenziale) della volontà che S. Tommaso ha preso, come si è visto, da S. Anselmo (e dalla tradizione agostiniano-dionisiana). Ciò risulta p. es. da un opuscolo del domenicano Vincenzo Bandello (1435-1506), zio del celebre novelliere Matteo e morto generale dell'Ordine, nel quale si difende l'assoluta superiorità dell'intelletto sulla volontà, senz'alcun accenno alla distinzione che diventa sempre più operante nel S. Dottore, fra *libertas quoad specificationem* (rispetto al contenuto) e *quoad actum* (= *exercitium actus*) che forma l'originalità della sua sintesi di platonismo e aristotelismo. L'opuscolo fortemente polemico, conservato in due codici fiorentini, porta il titolo: «Quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit» (L'opuscolo fu scoperto ed edito da O. P. Kristeller: *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal 1967, p. 112; per il testo, p. 195ss.).

[31] La priorità dinamica del *bonum* sul *verum*, ma anche sullo *ens*, è un motivo platonico che S. Tommaso ha trovato soprattutto nello Ps. Dionigi il quale nel *De Divinis Nominibus* fa precedere il *De bono* (c. 4) al *De ente* (c. 5) in quanto, mentre lo *ens* abbraccia solo le cose esistenti, il *bonum* si estende anche a ciò che non esiste. Ciò dà il fondamento metafisico della creazione del mondo e della materia prima ignorata dal pensiero classico; in quanto Dio, ch'è il Sommo Bene, è *diffusivum sui* e crea per atto d'amore, ama quindi ciò che ancora non esiste. E, di riscontro, la materia prima appetisce in senso ascendente al bene e alla

forma come suo atto (cf. *S. Th.*, I^{a}, q. 5, a. 2 ad 1^{um}). Il principio è ribadito anche nell'ad 2^{um} ed è già nel *De Ver.*, q. 21, a. 2 ad 2^{um}. Per l'illustrazione di questo sfondo platonico del tomismo, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1963^{3}, p. 75ss.).

[32] Non sembra affatto esatto allora affermare che per S. Tommaso la volontà è soltanto (principio) «portatore» (*Träger*) e che la ragione è il «fondamento e la causa» (*Grund und Ursache*) della libertà (cf. G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin*: *Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954, p. 50s.). La funzione dell'intelletto nell'atto libero è per S. Tommaso di natura oggettiva cioè formale: proprio perché è principio di aspirazione al bene e perché è causa della scelta del fine concreto, la volontà diventa principio «portatore» cioè il soggetto come il principio attivo della libertà stessa. Il «fondamento» ultimo della libertà è la spiritualità dell'anima umana come tale, comune quindi all'intelletto e alla volontà.

[33] Qui però si può richiamare la tesi tomistica secondo la quale «... differentiae rerum sunt nobis ignotae» (ad eccezione della conoscenza che nella riflessione ha l'anima della sua spiritualità. Cf. *S. Th.*, I^{a}, q. 88, a. 2 ad 3^{um}) e dobbiamo accontentarci di caratteri astratti e vaghi che cerchiamo di integrare con i caratteri presi dall'esperienza sensibile (*conversio ad phantasmata*). Così ci facciamo le nozioni dei minerali, dei vegetali, degli animali... secondo una ricerca mai adeguata e sempre aperta.

[34] Ed è ciò che afferma lo stesso S. Tommaso in un testo raro, anzi a mia conoscenza unico, ch'è una replica alla insinuazione che «... intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est maior et potentior ea»: «Dicendum quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate» (*De Ver.*, q. 22, a. 11 ad 6^{um}). Sarebbe bastato fermarsi a quel *solummodo ordo originis* per equilibrare tutta la situazione, ch'è stata poi turbata dalla poco felice distinzione di *simpliciter* e *secundum quid* (*ibid.*, q. 22, a. 11). Similmente nel Comm. all'*Ep. ad Hebr.* S. Tommaso afferma che «... intellectus et voluntas, quae distinguuntur penes distinctionem veri et boni, habent inter se diversum ordinem. Inquantum enim intellectus apprehendit veritatem et quidquid in ipsa continetur, sic verum est quoddam bonum, et sic est bonum sub vero. Sed inquantum voluntas movet, sic verum est sub bono. In ordine ergo cognoscendi, intellectus est prior, sed *in ordine movendi voluntas est prior*» (*Super Epist. S. Pauli Lect.*, Ad Hebr., c. XI, lect. 1; ed. Taur., nr. 554).

[35] Cf. spec. q. 6: *De electione humana.* In questa che sembra l'ultima esposizione della dottrina sulla libertà, S. Tommaso cerca (e quasi raggiunge) il superamento dell'opposizione fra determinismo e indeterminismo, fra intellettualismo e volontarismo. Nella nuova prospettiva esistenziale, da noi adottata, le opposizioni che le rispettive scuole hanno esasperato fra Tommaso e Scoto, fra Báñez e Molina... in forma sistematica vanno approfondite riportandole alla differenza profonda dello *Standpunkt* iniziale (cf. Jo. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Jo. Duns Scotus*, München 1938, p. 285ss.).

[36] Qui, come si vede, la terminologia è più precisa e non si dice più che il *bonum appetibile* è oggetto dell'intelletto. Anche qui S. Tommaso parla di un *bonum intellectum*, nel senso ovvio che l'uomo per poter tendere in qualcosa e sceglierla, deve prima conoscerla.

[37] *Q. De Malo*, q. 6, art. un. E già prima: «Bonum in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 1). Non ci sembra perciò una formula esatta della complessa dialettica della posizione tomistica accentuare nel dinamismo della libertà il momento dell'intelligenza: «Pour le reste Saint Thomas maintient que la liberté de la volonté déliberée est basée sur l'indétermination du jugement précédent». E si conclude: «La liberté de la volonté déliberée est donc fondée sur l'indétermination, l'indifférence du jugement pratique préalable» (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain 1942, t. I, p. 206s.). Non è l'indifferenza passiva che per S. Tommaso fonda la libertà originaria del volere, ma il suo potere attivo sull'atto del volere stesso (*volo velle, volo quia volo...*) col quale può dominare anche l'intelligenza, quindi riformare sempre il giudizio pratico e perciò anche modificare tutte le proprie scelte.

[38] Evidentemente come ogni causa seconda è mossa originariamente dalla Causa prima, anche la volontà è mossa da Dio in tutta la profondità e l'estensione del suo agire. Questo però va inteso nell'ambito trascendentale dell'atto metafisico, così che non solo resta intatta ma viene anzi attuata l'originalità che compete alla libertà come principio attivo: «... quantum ad exercitium actus... intellectus movetur a voluntate, voluntas autem non ab alia potentia sed a seipsa» (*De Malo*, *loc. cit.*, ad 10^{um}). Nello stesso contesto: «Liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius» (*S. Th.*, I^{a}, q. 83, a. 1 ad 3^{um}).

[39] *De Malo*, *loc. cit.*, ad 20^{um}. Anche nella *S. Th.*: «Voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem» (I^{a}-II^{ae}, q. 3, a. 3).

[40] Tale principio interiore è tanto Dio come la volontà, ciascuno nel suo piano di causa prima e causa seconda (cf. *De Malo*, q. 3, a. 3).

[41] «Liberum est quod causa sui est, secundum Philosophum in principio Metaphysicae» (*De Ver.*, q. 24, a. 1). L'espressione aristotelica to ou eneka (*causa sui*, lett.: *id cuius gratia*) è più generica e indica il fine (teloj) di ogni movimento e generazione (*Metaph.*, lib. I, c. 1, 983 *a* 31). L'espressione quindi «causa sui» che nel

monismo di Spinoza è al nominativo ed ha significato metafisico, in Aristotele va all'ablativo ed ha significato etico-psicologico ed in S. Tommaso etico-ontologico. L'Angelico conosce bene anche il doppio significato: «Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus» (*Super Epist. S. Pauli Lect.*, Ad. Rom. c. 1, lect. 1; ed. Taur., nr. 21).

[42] *De Ver.*, q. 24, a. 6. In questo contesto un vecchio tomista spiegava la *libertas exercitii* in termini che ci sembrano cogliere il nodo della questione: «Du moment, en effet, que par la réflexion j'ai pris possession de moi-même, j'ai en main mon activité tout entière, cognitive et volitive, et la domine. Dès lors, je puis non seulement la *diriger*, mais je puis aussi la *suspendre*. Et c'est même parce que je puis la suspendre que je puis la diriger; sinon, le jugement actuellement présent m'entraînerait nécessairement. Mais comme je puis ne pas vouloir, je puis indéfiniment rejeter le jugement formé, je puis le modifier à mon gré, et ne le suivre que lorsque vraiment il me plaît» (L. NOËL, *La conscience du libre arbitre*, Louvain-Paris 1899, p. 218). Ma anche il Noël sembra ignorare la dialettica esistenziale della *electio finis*.

[43] *De Ver.*, q. 24, a. 6 ad 3^{um}. S. Tommaso perciò vede in questo giudicare l'attuarsi del «causa sui» ossia della libertà in atto: «Homo per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui [qui «causa» sta al nominativo] ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo» (*De Ver.*, q. 24, a. 1). Ed il giudizio riguarda anzitutto l'attuarsi dell'atto: «Iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam: unde et dominium sui actus habere dicuntur» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, t. II, nr. 645). Concesso infatti che il *liberum iudicium* non cade sotto la scelta perché la precede, esso rimane però sempre sotto la volontà che muove l'intelletto alla *collatio*: «Iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat de conclusionibus speculativis; nam ipsa electio est quaedam scientia de praeconsiliatis» (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 17^{um}).

[44] *De Ver.*, q. 22, a. 6 e ad 3^{um}. È da qui che nasce il vigore proprio della volontà onde poter dominare se stessa e tutte le altre facoltà: «Non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad eius virtutem» (*De Ver.*, q. 22, a. 5 ad 2^{um} *in contrarium*).

[45] *De Ver.*, q. 24, a. 10 ad 14^{um}. E si tratta di appartenenza reale nel senso proprio di «autoobbedienza»: «Voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut sc. homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle». Il diavolo, che con la sua libertà si è confermato nel male, anch'egli «... sibi ipsi obedit..., quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum» (*ibid.*, ad 15^{um}). La volontà immutabile del male nei diavoli e nei dannati è quindi appartenenza di libertà autoradicata nel male, ferma restando – sul piano ontologico – la bontà dell'inclinazione naturale: «Appetitus enim quo daemones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii» (*ibid.*, ad 17^{um}).

[46] *De Ver.*, q. 24, a. 12 ad 4^{um}. Cf. anche più sotto: «Liberum arbitrium propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu» (*ibid.*, ad 2^{um} *in contrarium*).

[47] Anche un po' prima: «Quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen *per reflexionem* efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest» (*De Ver.*, q. 22, a. 12 ad 1^{um}).

[48] *De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leonina, Roma 1973, t. XXII, vol. 3, nr. 642 *b* (Sulla «circulatio» nella vita dello spirito, cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 9). Questa compenetrazione dinamica di riflessione fra intelletto e volontà è un tema costante (cf. *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 4, a. 4 ad 3^{um}; *ibid.*, q. 9, a. 1 ad 3^{um}. Cf. anche: I^{a}, q. 82, a. 4 ad 3^{um}).

[49] È ricorso a questa terminologia anche J. De Finance («Les plans de la liberté», *Sciences ecclesiastiques*, XIII-3 [1961] p. 302s.), però con altro senso: la libertà orizzontale o materiale riguarda i mezzi, quella verticale o morale riguarda il fine ossia l'ideale. Ma non è tutto l'asse di azione della libertà appartenente alla moralità? E questa non sorge appunto dalla *electio finis* come scelta esistenziale fondamentale?

[50] All'interpretazione intellettualistica della libertà tomistica si attiene anche (sotto l'influsso dell'indirizzo sopracitato di G. Siewerth) il teologo protestante H. VORSTER, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen 1965 (p. 137ss.). Per il neotomismo cf. la formulazione del Gredt: «*Voluntas humana necessario vult* necessitate specificationis, non tamen necessitate exercitii bonum in communi seu beatitudinem in communi, et quae cum ea necessario connectuntur; Deum clare visum vult necessario necessitate tum specificationis, tum exercitii; circa cetera bona particularia et ipsum Deum, prout in hoc statu unionis cum corpore cognoscitur, libertate gaudet tum quoad specificationem, tum quoad exercitium; circa Deum vero, prout in statu separationis naturaliter cognoscitur, non gaudet libertate neque specificationis neque exercitii» (J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Thesis LIX, Freiburg im Breisgau 1937^{7}, vol. I, p. 478).

[51] È il celebre testo: dio h orektikoj nouj h proairesij h o rexij dianohtikh (*Eth. Nic.*, lib. VI, c. 2, 1139 *b* 4) che S. Tommaso tiene sempre presente (cf. *S. Th.*, I^{a}, q. 83, a. 3).

[52] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 13 a. 1. Abbiamo già osservato il carattere intellettualistico di questa classificazione: *materialiter* per la volontà e *formaliter* per la ragione.

[53] *De Ver.*, q. 22, a. 13. S. Tommaso conosce questa situazione e mette in guardia contro le false «scelte» dell'ultimo fine (cf. *C. Gent.*, lib. III, cc. 27-37; *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 2, aa. 1-8).
[54] *De Ver.*, q. 24, a. 7 ad 6^{um}. Cf. anche ad 11^{um}: «Quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in solutione ad 6^{um} argumentum; et ex hac parte incidit peccatum et defectus». Perciò S. Tommaso stesso parla – per la costituzione della moralità dell'atto – di «finis debitus» (e «indebitus»), una distinzione che si applica ovviamente al fine concreto che sceglie ogni singolo: «Ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur: unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum: quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum, sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4).
[55] *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 3 ad 5^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 994. E un po' prima con forza enunzia quel che si potrebbe dire il principio della «indifferenza attiva» come costitutivo della libertà: «Ipsa enim potentia voluntatis, quantum est de se, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate» (*ibid.*, d. 39, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, t. II, nr. 985).
[56] *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, t. II, nr. 649. Ed un po' sopra: «Hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit» (*ibid.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 2^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 646). Ancora: «Ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur quod domini sumus nostrorum actuum» (*ibid.*, d. 25, q. 1, a. 2 *Praeterea*; ed. Mandonnet, t. II, nr. 648); «In voluntatis potestate est actum non facere sicut et facere» (*ibid.*, d. 35, q. 1, a. 3 ad 5^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 907).
[57] *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, t. II, nr. 645. Perciò: «... etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 10, a. 3 ad 2^{um}).
[58] *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, t. II, nr. 593. Per S. Tommaso stesso il fatto che «... ratio beatitudinis nota est», non toglie che «... beatitudo sit occulta quoad substantiam: omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita vel post mortem, vel in bonis corporalibus, vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est» (*ibid.*, d. 38, q. 1, a. 2 ad 2^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 972): di qui allora la tensione esistenziale della scelta, il rischio, il merito e la colpa.
[59] *Comp. Theol.*, c. 174; ed. Taur., nr. 346, p. 82 *a*. L'allusione (implicita) ad Aristotele è nell'espressione «... sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis» ch'è riportata di solito nella formula: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei» (cf. p. es.: *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 2). Nell'originale: …all' opoioj poq' ekastoj esti, toiouto kai to teloj fainetai autw (*Eth. Nic.*, lib. III, c. 5, 1114 *a* 32). L'espressione resta indeterminata e S. Tommaso l'intende della situazione passionale. D'altra parte la libertà secondo l'Angelico può dominare anche le passioni e quindi ritorna la sua supremazia anche per la scelta del fine concreto esistenziale.
[60] Cf. *Metaph.*, lib. XII, c. 7, 1072 *b* 20ss. Ha fatto osservazioni molto pertinenti sull'arduo intreccio di necessità e libertà nell'aspirazione alla felicità presso la poesia e filosofia greca, R. SCHAERER, *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Louvain-Paris 1965, spec. p. 43ss.
[61] Questa frustrazione radicale e finale dell'uomo nel mondo classico, e proprio per Aristotele, è avvertita espressamente con malinconia e finezza dallo stesso S. Tommaso: «Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae» (*C. Gent.*, lib. III, c. 48 *in fine*).
[62] E in un contesto simile a quelli già citati: «Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem» (*De Virt. in comm.*, a. 9 ad 16^{um}). Anche in un testo giovanile: «Quamvis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est apparens bonum; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quaerit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est, et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam; et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona» (*In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 4 ad 3^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 979).
[63] Per esempio W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, p. 211ss. Pomponazzi il quale, nel Rinascimento, ha fatto una analisi vasta ed acuta del nostro problema, sembra restringere l'attività della libertà alla «suspensio actus» cioè al rifiuto del *velle* di fronte alla presentazione del bene da parte dell'intelletto (*De fato...*, lib. III, c. 8; ed. cit., p. 263, *ll*. 8-23). Si deve ammettere che, poiché la *suspensio* che rifiuta e l'*acceptatio* che accoglie coesistono nella potenzialità della volontà, la decisione (qualunque sia) dev'essere in funzione di una scelta attiva qual'è appunto la scelta esistenziale del bene e fine in concreto – di [cui Pomponazzi non fa cenno, mi sembra – una scelta ch'è iniziativa e rischio appunto

della] libertà stessa del singolo. [*Nota del curatore*: le parole indicate fra parentesi quadre si trovano nelle bozze e rendono più chiaro il senso].

[64] «Ob das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von desselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das *Sein* selbst» (J. G. FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801*, § 17; ed. Medicus, Bd. IV, p. 34).

[65] Ha ragione perciò il cartesiano fenomenologo Sartre di ricordare all'hegeliano Heidegger la propria nozione della libertà centrata tutta sull'atto, cioè ridotta alla sola «libertas quoad exercitium» (orizzontalità): «La condition fondamentale de l'acte est la liberté... Or la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein en général*: "En elle l'existence précède et commande l'essence"». Di qui la definizione sconvolgente della libertà come vuoto permanente, negatività, negativizzazione... (cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 513). L'opera termina con la definizione che sanziona la perdita continua che l'io fa di se stesso: «Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'etre-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi» (p. 722).

[66] «Zuerst aber ist das Selbstbewusstsein als unmittelbares in seiner Natürlichkeit befangen; es ist nur formell frei, nicht das Bewusstsein seiner unendlichen Freiheit; es ist bestimmt, und daher ist auch sein Gegenstand ein bestimmter und die Freiheit als Einheit mit ihm nur formell, nicht die an und für sich seiende» (G. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; ed. Lasson, Bd. I, p. 260).

La linea speculativa tomista sembra in perfetta coerenza: come Dio, ch'è lo *Ipsum esse* intensivo, principio e causa di ogni realtà ed in particolare causa propria dello *actus essendi* (*esse*) participato dalle creature, così Dio è il primo principio intensivo cioè totale e abbracciante(come Causa prima) dell'agire e quindi anche della stessa libertà secondo l'analogia dell'essere stesso. Si comprende allora che l'oscuramento a cui è andata soggetta la nozione di *actus essendi* e la distinzione capitale di *essentia* ed *esse* subito dopo la morte di S. Tommaso, trasferita dal piano metafisico profondo a quello fenomenologico-ontico di *esse essentiae* ed *esse existentiae*, poi ridotti ad *essentia* ed *existentia*, ha portato all'oscuramento anche della nozione di libertà radicale ed al malinteso della controversia *De auxiliis* secondo l'opposizione del rigido orizzontalismo di Molina (Dio e l'uomo come due partners... sicut duo equi trahentes navim) e del rigido verticalismo di Báñez. Non a caso anche Báñez tratta l'*esse* come *existentia* e non riesce perciò ad affermare il senso e la portata metafisica originaria della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* (C. FABRO, «L'obscurcissement de l'"esse" dans l'école thomiste», *Revue Tomiste* 3 [1958] pp. 443-472.; ID., *Participation et causalité*, Louvain-Paris 1960, p. 280ss.; ed. it., Torino 1961, pp. 424ss., p. 465 nota, p. 614ss.).

[67] Similmente, con eguale precisione, nella *S. Th.*: «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. – Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum: sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur» (I^a-II^{ae}, q. 9, a. 6 ad 3^{um}).

[68] Vedi ora l'analisi, qui sotto, nel saggio seguente.

[69] «[Sicut] rotunditas a circulo separari non potest, sic forma quae subsistit... non potest amittere esse» (*S. Th.*, I^a, q. 50, a. 5). Cf. C. FABRO, *Esegesi tomistica*, Roma 1969, p. 322ss.

[70] Ha dato una vivace e pertinente esposizione della questione, richiamando i testi tomistici fondamentali, P. PARENTE, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, *ora* in *Teologia viva*, Roma 1955, t. II, p. 341ss.

[71] G. HEGEL, *Enzyklopädie*…, § 482; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 388. Contesti simili si trovano anche in altre opere hegeliane: *Geschichte der Philosophie*, Einleitung, Berlin 1840^2, p. 63. Ma anche per questo, come per gli altri concetti cristiani, Hegel li sottopone al processo di secolarizzazione illuministica. Spiega infatti: «Solo le nazioni germaniche sono giunte nel Cristianesimo alla coscienza che l'uomo è libero in quanto uomo cioè che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura» (*Philosophie der Geschichte*; ed. Lasson, Bd. I, p. 39).

[72] È la tesi dell'intero impianto della *Philosophie des Rechts*: «Aber der *Staat* ist erst das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbstständigkeit der Individualität und der allgemeine Substantialität stattfindet. Das Recht des Staates ist höher, als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes ist» (G. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*; ed. Gans, § 33 Zusatz, Berlin 1840^2, p. 69).

[73] Cf. F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Quaestiones Disputatae 75, Freiburg-Basel-Wien 1976, spec. p. 65ss.

[74] H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, Fs. R. Bultmann, Stuttgart und Köln 1949, p. 200.

[75] R. BULTMANN, *Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichen Verständnis*, in *Glaube und Verstehen*, Tübingen 1965, Bd. IV, p. 47s. Cf. ID., *Gnade und Freiheit*, in *Glaube und Verstehen*, Tübingen 1952, Bd. II, p. 160.

[76] Cf. *S. Th.*, I^a., q. 8, a. 3. Taulero, esposta (in modo sommario) la dottrina di S. Tommaso, il quale ...*propius ad rem ipsam accessit*, continua: «Alii adhuc Doctores quidam multo sublimius hac de re loquentes dicunt

(imaginem Dei) in animae intimo, hoc est profundissimo et occultissimo animae fundo, consistere» (D. JOHANNIS THAULERI, *Sermones*, Sermo in Festo SS. Trinitatis, Coloniae ac denuo Maceratae 1552, p. 309).
[77] «*Wie das Erkennen*, *so das Wollen*, *wie der Verstand*, *so der Wille*» (K. FISCHER, *Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen*, in *Kleine Schriften*, Heidelberg 1898, p. 347 – corsivo di Fischer –; cf. p. 350). – Ha fatto un'ampia rassegna della letteratura posthegeliana sulla libertà, E. ZELLER, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, *das Böse und die moralische Weltordnung*, 1846, ora in *E. Zellers Kleine Schriften*; ed. Leuze, Berlin 1910, Bd. II, pp. 292-487. Sulla concezione moderna della libertà, cf. anche più avanti c. VI.
[78] Per la tradizione tomistica, cf. JO. A S. THOMA, *Philosophia naturalis*, P. IV, q. 12, aa. 2-6; ed. Reiser, t. III, p. 386ss., spec. p. 403ss.
[79] *S. Th.*, I^{a}, q. 82, a. 3. Nell'ad 1^{um} si legge la formula tecnica di questo intellettualismo moderato: «Verum dicitur magis absolute et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est et verum finis ipsius». Ma questa è ancora una considerazione formale.
[80] Il testo classico è: *Utrum*, *si beatitudo est intellectivae partis*, *sit operatio intellectus*, *an voluntatis* (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 3, a. 4).
[81] *De Ver.*, q. 22, a. 11; ed. Leon., 639 *b*. Questa tesi è ribadita nelle risposte alle obiezioni. Nell'ad 1^{um} la volontà è detta però *simplicior et nobilior* e nell'ad 10^{um}: «Quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen *perfectius* pervenit in ipsum affectus quam intellectus» (640 *b*).
[82] *S. Th.*, I^{a}, q. 82, a. 2. Il *De Veritate* rileva la *perfectio et dignitas intellectus* dal fatto che la «species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu» (*loc. cit.*).
[83] *De Virt. in comm.*, a. 6; però a. 3 ad 12^{um}.
[84] *De Malo*, q. 6, a. un. ad 18^{um}.
[85] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 1. Anche il *De Ver.*: «Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut *ostendens ei* quo tendere debeat» (q. 22, a. 11, ad 5^{um}; ed. Leon., 640 *a*).
[86] *De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., 642 *a*.
[87] *De Ver.*, q. 22, a. 12 ad 5^{um}; ed. Leon., 643 *a*.
[88] *S. Th.*, I^{a}, q. 83, a. 4, ad 3^{um}.
[89] *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 594. L'espressione «motor omnium virium» è attribuita a S. Anselmo (*ibid*., a. 3; ed. Mandonnet, t. II, nr. 596).
[90] *In II Sent*., d. 22, q. 1, a. 2, ad 1^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 594.
[91] *De Malo*, q. 6, a. un. – Il testo di Averroè, citato dall'Angelico, tratta dell'intelletto agente: «Intellectus secundum quod facit omnem intellectum in potentia esse intellectum in actu; et intendit per istum intellectum illud quod fit, quod est in habitu. (...) Et oportet addere in sermone secundum quod facit ipsum intellegere omne, ex se, et quando voluerit: haec est enim definitio huius habitus scil. ut habens habitum intelligat per ipsum illud quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque eo quod indigeat in hoc aliquo extrinseco» (AVERROIS CORDUB., *In III De Anima*, tc. 18; ed. veneta minor 1562, fol. 161 *r*).
[92] *De Malo*, *loc. cit.*, ad 18^{um}.
[93] *De Malo*, *loc. cit.* Il testo aristotelico citato è: *Eth. Eud*., lib. VII, c. 14, 1248 *a* 14. – Cf. *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 4. L'articolo infatti è tutto costruito sull'esigenza della dipendenza causale fra intelletto e volontà nella formazione del *consilium*: «... Cum enim aliquis vult sanari, incipit *cogitare* quomodo hoc consequi possit et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum et hoc vult (...)». La conclusione: «Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente», è forse il punto cruciale su cui tornerò più avanti.
[94] Seguo ancora: *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 1.
[95] *Quodl.*, VI, q. 2, a. 2. E ripete nel corpo dell'articolo: «Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate; quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid angelus [e lo stesso vale per l'uomo] agit, agat per imperium voluntatis».
[96] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 4, a. 4, ad 2^{um}.
[97] *De Malo*, *loc. cit.*, ad 10^{um}.
[98] Le dichiarazioni al riguardo sono categoriche: «Finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione... Ultimus finis nullo modo cadit sub electione» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 13, a. 3). «Sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem» (*ibid.*, a. 4). Eppure lo stesso S. Tommaso, parlando della diversa situazione del diavolo e dell'uomo dopo il peccato, usa il termine *electio* che qui ha per oggetto certamente Dio: «Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum *et ante electionem et post*; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum *ante electionem sed non post*» (*S. Th.*, I^{a}, q. 64, a. 2).
[99] *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, sol. 3 ad 1^{um}; ed. veneta 1750, t. XIII, fol. 463 *a*.
[100] «Sicut et ex complexione naturali, plures homines sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 5 ad 3^{um}).
[101] Cf. *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 2, aa. 1-8 (S. Tommaso considera le ricchezze, gli onori, la fama o gloria, il potere, il bene, la salute, la forza e la bellezza... del corpo, i piaceri, la scienza...). Per il giovane Tommaso «... hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias vel virtutem vel quidquid huiusmodi, est per accidens» (*In IV*

Sent., d. 49, q. 1, sol. 1; ed. cit., fol. 473 *a*). Osserviamo: solo *per accidens?* Ma se questa scelta è quella che decide se la vita è virtuosa o viziosa e poi decide della stessa vita eterna?

[102] *In I Ethic.*, lect. 9, nr. 111. Perciò l'Angelico parla di un «... praestituere sibi finem» così che «... determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur» (*In II Sent*, d. 25, q. 1, e ad 3^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 645s.).

[103] *In VI Ethic.*, lect. 2, nr. 1136. Ed in generale: «In omnibus quae sub electione cadunt voluntas libera manet, in hoc modo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit et non determinate in hoc vel illo» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, t. II, nr. 649).

[104] *In VI Ethic.*, lect. 2, nr. 1137.

[105] *In I Ethic.*, lect. 5, nri. 57-59.

[106] *In III Ethic.*, lect. 5, nr. 446.

[107] Lo stesso S. Tommaso distingue due aspetti della felicità (*beatitudo*): «Uno modo secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. (...) Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit» (*S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 8). Dal punto di vista esistenziale quest'ultima espressione potrebbe essere modificata così: «Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum *realem* rationem quam quisque eligit, seu quantum ad id in quo quisque iudicat se (suam) beatitudinem adepturum».

[108] *In I Ethic.*, lect. 9, nr. 111.

[109] S. *Th.*, I^{a}, q. 5, a. 4 ad 3^{um}; (è il «leitmotiv» della riflessione esistenziale).

[110] *De Virt. in comm.*, a. 7, ad 5^{um}; ed. Marietti, nr. 725 *b*). Ed un po' più sotto: «Homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. (...) *Simpliciter autem et totaliter* bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem» (*ibid.*, a. 9, ad 15^{um}; ed. cit., nr. 733 *a*).

[111] Sembra già affermarlo un testo giovanile: «Quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet secundum quod in ea virtus rationis manet» (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 2^{um}; ed. Mandonnet, t. II, nr. 597). Ma sul piano esistenziale c'è un «iudicium electionis» proprio del fine che sta come principio.

[112] L'intelligenza però emana per prima: «Voluntas non directe ab intelligentia procedit sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non sequitur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate» (*De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 6^{um}; ed. Leon., nr. 640 *a*). Cf. *De Car.*, a. 3 ad 12^{um}.

[113] *De Ver.*, q. 22, a. 12, ad 1^{um}; ed. Leon., nr. 642 *b*.

[114] A questo proposito nella *Q. De Caritate*, trattando dell'amore verso i dannati («… ut opera Dei in quibus divina iustitia manifestatur»), l'Angelico ha un'osservazione insolita: «*Praescitos autem nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam*; *quia hoc nobis non constat*, *et praescentia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam*» (a. 8, ad 9^{um}; ed. Marietti, nr. 775 *a*). Qui sembra chiaro che la «praescientia» non si fonda e non fonda un rapporto di causalità.

[115] Jo. A S. THOMA, *Philosophia...*, P. IV, q. 12, a. 2; ed. cit., pp. 387 *a* e 389 *a*. La radice metafisica di questa flessione formalistico-razionalistica della libertà si può indicare nell'oblio dello *esse* come atto sostituito dalla *existentia* come fatto anche nella scuola tomistica e nell'assunzione della distinzione di *essentia et existentia* e quindi della riduzione totale del rapporto di creatura-creatore alla dipendenza estrinseca.

[116] *De Ver.*, q. 24, a. 1, in fine; ed. Leon., nr. 681 *a*. È questo, secondo S. Tommaso, anche l'insegnamento patristico: «Causam liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius [Nyssenus] quam etiam Augustinus rationem» (*ibid.*, a. 2, ad 4^{um}; ed. Leon., nr. 686 *b* – Cf. anche a. 1 ad 16^{um}). La ragione profonda, come lo stesso Angelico ricorda, è la creazione dell'anima «ad imaginem Dei», come già si è detto.

[117] *Ibid.*, ad 17^{um}; ed. Leon., nr. 693 *b*.

[118] *De Ver.*, q. 24, a. 3; ed. Leon., nr. 688 *a*.

[119] *De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. Leon., nr. 685 *b*. – L'argomento di S. Tommaso è prettamente formale: «Iudicare de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat» (*loc. cit.*). Ma, come lo stesso S. Tommaso ha esplicitamente riconosciuto, *anche* la volontà riflette su se stessa: «... Similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult essentiam animae... unde et ipsa voluntas cum fertur super potentias animae... inclinat unamquamque [anche l'intelletto] in propriam operationem» (*De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., nr. 642 *b*).

[120] «Sed contra, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus et etiam Bernardus» (*De Ver.*, q. 24, *Sed contra* 1; ed. Leon., nr. 685 *a*).

[121] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, *Prologus*. – Per il testo del Damasceno, si rimanda al *De fide orthodoxa*, lib. II, c. 12; *PG* 94, col. 920 *b*, sopra citato.

[122] «Porro in his tribus libertatibus ipsam ad quam conditi sumus Conditoris imaginem atque similitudlinem contineri; et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipartitam quandam consegnari similitudinem» (S. BERNARDUS, *De Gratia et libero arbitrio*, c. IX; *PL* 182, col. 1016 *b*). S. Tommaso ricorda queste tre libertà nel *De Ver.*, q. 24, a. 1, ob. 11 e ad 11^{um}; ed. Leon., nr. 678 *b* e 682 *b*.

[123] Anche S. Tommaso: «Intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi» (*De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., nr. 642 *b*).
[124] Seguo la mirabile analisi della libertà in *La malattia mortale* (1848): le pagine rimandano all'ed. nel vol. *Opere*, Firenze 1972, p. 621ss.
[125] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. I, A, A; ed. cit., p. 625s.
[126] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, c. 1; ed. cit., p. 663 *a*. – Ed è questo anche il fondamento della fede, che libera l'uomo dall'impelagarsi nel finito e perciò dalla disperazione (*Fortvivlelse*): «Mettendosi in rapporto con se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda trasparente nella potenza che l'ha posto» (*ibid*., B, c; ed. cit., p. 645 *b*). Nell'*Esercizio del Cristianesimo*, che continua la fondazione dell'io teologico, s'introduce il principio della «contemporaneità» (*Samtidighed*) che è «l'io davanti a Dio in Cristo» come Dio nel tempo di cui si parla espressamente anche nella conclusione della *Malattia mortale*.
[127] Seguo ancora *La malattia...*, P. II, c. II; ed. cit., p. 671 *ab*.
[128] Anche S. Tommaso conosce quest'oscuramento, ma sembra tacere l'aspetto esistenziale: «Homo habet cognitionem obumbratam et cum discursu veritatis notitiam sumentem, unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando. (...) Homo in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem» (*De Ver.*, q. 24, a. 3 in fine; ed. Leon., nr. 688 *ab*).
[129] Anche S. Tommaso ammette che «... in hoc vel in illo fine appetendo aut in hoc vel in illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis». Il difetto della ragione è nel giudicare dei beni particolari dove può essere traviata dalle «... vires inferiores quae intense moventur in aliquid [con la conseguenza che] intercipitur actus rationis ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat» (*De Ver.*, q. 24, a. 8; ed. Leon., nr. 700 *b*). Per Kierkegaard la responsabilità radicale è della volontà.
[130] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, *loc. cit.*; ed. cit., p. 671s.
[131] S. KIERKEGAARD, *ibid*., P. II, B; ed. cit., p. 682.
[132] L'espressione viene usata da Aristotele: *Metaph.*, lib. XII, c. 9, 1074 *b* 36.
[133] *In Ev. Ioannis Lect.*, c. XV, lect. III, 2; ed. Taur., nr. 2015. – Il «causa sui» qui sembra all'ablativo, ma non nuoce anzi intensifica nel contesto il dominio della volontà del soggetto.
[134] *In Symb. Apost.*, a. 1, in *Opuscula Theologica*; ed. Taur., t. II, nr. 886.
[135] *De Pot.*, q. 9, art. 9. – Strano, ma importante questo spunto di apertura all'esigenza moderna della emergenza (principalità) del soggetto nella riflessione, sia nel conoscere come nella volontà (*cognitio sui et amor sui*).
[136] *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 2 ad 1^{um}; – Lo spunto è indicato in un celebre testo aristotelico dell'Etica a Eudemo (lib. VII, c. 14, 1248 *a* 14) che è stato già citato (*S. Th*., I^a-II^{ae}, q. 9, a. 6).
[137] *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 17, a. 1; cf. q. 9, a. 1.
[138] «Voluntas non directe ab intelligentia procedit sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia» (*De Ver.*, q. 23, a. 2 ad 6^{um}).
[139] *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 17, a. 5 ad 3^{um}. Un po' più sotto: «In spiritu et veritate orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit» (*ibid.*, II^a-II^{ae}, q. 83, a. 13 ad 1^{um}). Il termine «instinctus» in questo contesto c'è già in Bonaventura, ma senza richiamo ad Aristotele: «Cum (liberum arbitrium) habet naturale iudicatorium et quemdam instinctum naturalem, remurmurantem contra malum» (*IV Sent*., d. 49, p. 1, a. 1, q. 2). È citato da M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, p. 172, n. 7 (rimanda ad Agostino, *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27, 2; ed. Dombart I, p. 500, 18ss.). Qui il termine ha un senso più morale che non metafisico.
[140] *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 83, a. 1 ad 2^{um} e a. 3 ad 1^{um}. Però la «dilectio» è considerata «... proxima devotionis causa» (*ibid.*, q. 82, a. 3).
[141] *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 1 ad 1^{um}.
[142] *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 2, a. 1 ad 3^{um}. E più sotto: «Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam: et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum» (*ibid.*, a. 9). E più sotto: «accipere fidem est voluntatis» (*ibid.*, q. 10, a. 8 ad 3^{um}). L'autorità è S. Agostino: «Nullus enim credit nisi qui vult ut Augustinus dicit» (*In IV Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3).
[143] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, lib. III, c. 9, 1111 *b* 26.
[144] *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 24, a. 1 ad 3^{um}. Per lo «ut in Primo» la ed. Leon. rimanda a I^a, q. 83, a. 4.
[145] Cf. *S. Th.* I^a-II^{ae}, q. 68 per totam. Non a caso – ed è veramente sorprendente – nell'articolo 1 si ricorre ben due volte al testo aristotelico del *De Bona Fortuna* (*Eth. Eud.*, lib. VII, 1248 *a* 14 e *a* 32), mentre esso è assente nel Commento alle Sentenze (lib. III, d. 34 e 35). Si trova nel commento della Lettera ai Galati (c. V, lect. VI, nr. 318; ed. Taur. p. 634: «Justi non sunt sub lege, *quia motus et instinctus Spiritus sancti*, qui est in eis, est proprius eorum instinctus»). Per altri testi, e per un'analisi completa del problema dello «instinctus» nell'ordine sia naturale come soprannaturale *sotto l'aspetto della mozione causale* di Dio sulla creatura, si rimanda allo studio di A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1966, spec. p. 96ss., p. 137ss., p. 204s.
[146] *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 67, a. 4 – Più perfetti delle virtù, sia morali che intellettuali, i doni sono però inferiori alle virtù teologiche (*loc. cit.*, a. 8 e ad 2^{um}). E ciò non sembra chiaro, se i doni attuano quel primordiale «instinctus Dei vel Spiritus Sancti» che è posto come il motore e movimento primigenio della vita soprannaturale.

[147] *S. Th.*, *loc. cit.*, a. 8. – Mi sembra importante notare, in forma di «ricorso storico», ma anche come richiamo alla profondità della riflessione sul «fondamento», che anche Fichte pone all'inizio del filosofare un «istinto per il concreto» (*Trieb zum Concreten.* Cf. G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke* XV; ed. Michelet, Berlin 1844[2], III Teil, p. 621 e prima p. 588 dove Hegel usa l'espressione «instinctmässig»).

[148] «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II. Theil, II. Abt., A 599). È la nozione scolastico-wolfiana di «existentia».

[149] J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 94s.

[150] È questo il momento critico dell'oblio dell'essere (cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 422 ss). Esso manca nel medioevo, poiché manca il «sistema» (*ibid.*, p. 454).

[151] «*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden*?» (G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; ed. Lasson, Bd. I, , p. 51). Heidegger commenta mettendo in rilievo il carattere circolare del movimento dialettico che inizia e finisce con l'essere: «La risposta di Hegel alla questione consiste nella dimostrazione che il cominciamento è di "natura speculativa". Questa natura del cominciamento noi abbiamo cercato di esprimerla con la proposizione: "Il cominciamento è il risultato"... Cominciamento e fine del movimento, prima di questo stesso, rimane dappertutto l'essere. Esso si mostra come il movimento che circola in sé della pienezza nell'estrema estraneazione e di questo nella pienezza che si compie in sé. La realtà (*Sache*) del pensiero è quindi per Hegel il pensiero che si pensa come l'essere che circola in sé (*als das in sich kreisende Sein*)» (M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 49 s). Perciò per Hegel «... il risultato è il cominciamento» (*das Resultat ist der Anfang*) ed è con Dio che allora si dovrebbe cominciare, come afferma lo stesso Hegel (*ibid.*; ed. cit., I, p. 53) e lo ricorda qui Heidegger (*ibid.*, p. 50) il quale prende le mosse da quest'equivoco, ch'egli indica con il termine di «onto-teo-logia», per operare il suo capovolgimento.

[152] «Es [= das „ist"] sagt nichts von dem, *was* der Stein als Stein ist, es sagt jedoch, *dass* hier das, was zum Stein gehört, existiert, ist» (M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M. 1963, p. 11. Queste osservazioni sono riprese nell'appendice: *Kants Begriff des Seins*, del vol. II dedicato a «Nietzsche», Pfullingen 1961, p. 468ss.).

[153] M. HEIDEGGER, *Brief über den* «*Humanismus*», Bern 1947, p. 72s.

[154] Un tentativo, però limitato, di riprendere o chiarire il valore speculativo di questa distinzione, come momento critico e risolvente del passaggio dalla Scolastica al pensiero moderno, è lo studio pregevole di P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza* (Firenze 1968). L'A. sembra però lasciare nell'ombra la caratteristica della posizione autentica di S. Tommaso, ch'è stata oscurata nel fondo dalla stessa scuola tomistica sia con la modifica semantica della formula di *essentia* ed *esse* (*actus essendi*) in quella di *esse essentiae* ed *esse existentiae* proposta da E. di Gand e ripresa da Egidio Romano, sia con la materializzazione della distinzione di *essentia* ed *esse* adottando la formula *sicut res a re*. La distinzione tomistica è già presente nelle prime opere (*Commento alle Sentenze, De ente et essentia...*) e concepisce, soprattutto sotto l'influsso di Avicenna, l'*esse* come «accidens» con una sfumatura di estrinsecismo. Ma successivamente, approfondendo la metafisica aristotelica e poi quella neoplatonica soprattutto prima col *De Causis* e il *De Hebdomadibus* in Boezio e poi con la conoscenza diretta della Stoiceiwsij qeologikh di Proclo nella versione del Moerbecke, S. Tommaso indica l'essenza e l'*esse* rispettivamente come potenza ed atto dell'ente e l'*esse* è pertanto l'atto sostanziale (cf. *Q. De Spir. Creat.*, a. 1; *Quodl.* II, q. 3; *Quodl.* XII, q. 5). A questa disamina critico-speculativa attendono le nostre ricerche da più di trent'anni: cf. *La nozione metafisica di partecipazione sec. S. Tommaso*, I ed. Milano 1939, III ed. Torino 1963; *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960; ed. it., Torino 1961; *Esegesi tomistica*, Roma 1969. Una guida in questa direzione è la nostra monografia: *Breve introduzione al tomismo*, III ed. (in corso di stampa: Ares, Milano) [*Nota del curatore*: Il volume apparve nel 1983 come *Introduzione a san Tommaso*. Dell'*Introduzione a san Tommaso* c'è una II ed. postuma, anche presso Ares (Milano 1997), con presentazione di G. Cottier e un «congedo» con la prolusione «S. Tommaso, maestro di libertà» (pp. 289-305)].

[155] M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken*?, Tübingen 1954, p. 162.

[156] M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 74.

[157] *Fr.* 12 B 1; ed. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951[6]; Bd. I, p. 89, *ll.* 11-15. Nietzsche ha tradotto e commentato il frammento nel corso: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* del 1873 (Musarion Ausgabe IV, p. 168s. – Cf. anche il s. saggio: *Die vorplatonische Philosophen*, § 7; *ibid.*, p. 275). Da Nietzsche prende lo spunto Heidegger.

[158] M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 324s. Questa caduta dell'essere, che diventa anche caduta della fede, vi vede ora nella linea del kantismo maréchaliano che ha il suo epigono più rumoroso e celebrato in K. Rahner che pretende invano di avere, in questo, per «unico maestro» M. Heidegger.

[159] M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort* «*Gott ist tot*», in *Holzwege*; ed. cit., p. 219. Cf. anche p. 223. Più sotto a p. 233 la distinzione è riferita all'affermarsi della storia del Superuomo mediante l'appartenenza essenziale

della volontà di potenza all'essenza del Superuomo, anche se questo rapporto resta in Nietzsche essenzialmente non pensato nella sua essenza entitativa: «Die existentia, die zur essentia des Seienden, d. h. zum Willen zur Macht, gehört, ist die ewige Wiederkunft des Gleichen. Das in ihr gedachte Sein enthält den Bezug zum Wesen des Übermenschen. Aber dieser Bezug bleibt in seinem seinsmässigen Wesen notwendig ungedacht».

[160] Qui e nella pagina seguente Heidegger (se non è un errore di stampa) scrive to estin, con l'accento grave sull'articolo. Questa terminologia è per Heidegger equivalente di oti estin, già sopra indicata (cf. *Nietzsche*; ed. cit., Bd. II, p. 14s.), come ora vedremo nel prosieguo dell'analisi. Queste considerazioni sono riprese da Heidegger, quasi con gli stessi termini, più avanti (cf. p. 344ss.).

[161] Heidegger rimanda ad Aristotele: *Metaph.*, lib. VII, c. 4, 1030 *a* 17.

[162] L'origine (polemica) della distinzione-composizione tomistica intrinseca dell'*ens* di *essentia* ed *esse* (*actus essendi*), a cui la Scolastica ha contrapposto (come si è detto sopra) quella di *essentia* ed *existentia* (questo termine è del tutto assente, in questo contesto, nell'opera tomistica) è stata la rivendicazione della spiritualità assoluta e perciò della semplicità essenziale delle sostanze spirituali: anime umane e spiriti finiti (cf. *C. Gent.*, lib. II, c. 52; *S. Th.*, I^a, q. 50, aa. 1-2 e testi paralleli). S. Tommaso, dopo aver già dimostrato «Quod substantiae intellectuales sunt immateriales» e «Quod substantia intellectualis non sit forma materialis» (*C. Gent.*, lib. II, cc. 50-51) e, dopo aver precisato «Quod in substantiis spiritualibus creatis est actus et potentia» (*ibid.*, c. 53), fa il confronto fra le due composizioni – «Quod non est idem componi ex substantia et esse, et ex materia et forma» (*ibid.*, c. 54) – per mettere in rilievo le profonde differenze. Cf. C. FABRO, *Esegesi tomistica*, ed. cit., p. 190ss.; ID., *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., p. 352s.

Heidegger invece, per respingere il concetto della creazione biblica, scrive con un'ironia di gusto assai discutibile: «La filosofia di questa fede può ben insistere sul fatto che ogni operare creativo di Dio sia da rappresentare diversamente dall'[modo di] agire di un operaio. Ma se tuttavia insieme ossia proprio fin dall'inizio, grazie ad una predestinazione (*Vorbestimmung*) della filosofia tomistica per l'interpretazione della Bibbia, l'ens creatum viene pensato [a partire] dall'unità (*Einheit* – sic!) di *materia e forma*, allora la fede sarà spiegata a partire da una filosofia la cui verità riposa in un non-nascondimento dell'essente ch'è di diversa natura di quello del mondo creduto dalla fede» (M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, ed. cit., p. 19. Tutto questo saggio di Heidegger è viziato da questo errore grossolano d'identificare la composizione tomistica di essenza ed *esse* con quella di materia e forma e di accomunare S. Tommaso ai suoi avversari).

[163] Questi due indirizzi hanno stimolato S. Tommaso non solo a superare l'opposizione «sistematica» di Platone ed Aristotele, ma anche a realizzare la tematica dell'essere di Parmenide facendo – in opposizione a tutto il pensiero greco – dell'*ens* il *primum cognitum*, e perciò del plesso *ens-esse,* non dello eidoj, il primo nesso noetico che indica insieme il primo plesso metafisico. Di qui è stata individuata una nuova forma di metafisica ancorata alla partecipazione dell'*esse* ch'è la energeia senza limitazioni, come vuole l'istanza di Parmenide (mi permetto di rimandare ai miei lavori che hanno per la prima volta prospettato questo ricupero tomistico di significato fondamentale per il pensiero occidentale. Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed. cit.; *Partecipazione e causalità*, ed. cit. Per una presentazione d'insieme aggiornata, si veda il saggio: *Elementi per una dottrina della partecipazione*, nel vol. *Esegesi tomistica*, ed. cit., p. 241ss.); tr. ted. ampliata: «Zu einem vertieften Verständnis der thomistischen Philosophie», in *Thomas von Aquin*, Darmstadt 1981, Bd. II, pp. 386-432).

[164] Di qui la conclusione che «... l'essere stesso nella metafisica rimane non pensato» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 346).

[165] Cf. spec.: M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in *Die Künste im technischen Zeitalter*, (Gestalt und Gedanke), München 1954, p. 70ss.

[166] Seguo ora: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Kap. VIII, *Die Geschichte des Seins*: *Was-sein und Dass-sein in Wesensbeginn der Metaphysik*: idea und energeia; Bd. II, p. 399ss.

[167] Cf. su questo: M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 5. Il «passo indietro» (Schritt zurück) si compie facendo «... il ritorno dalla metafisica nell'essenza della metafisica, dall'oblio della differenza come tale nel plesso (*Geschick* = destino) del disvelamento della decisione che si sottrae» (*ibid.*, p. 71.). È questo un tema ricorrente negli scritti della *Kehre*: cf. *Das Wort*, nel vol. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 190s.

[168] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Kap. VII, *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*; Bd. II, spec. p. 381ss.

[169] Circa il to agaqon come fondamento (*Grundzug*) della idea, cf. il commento al mito platonico della caverna: M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), Bern 1947^2, spec. p. 38ss.

[170] Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit, Bd. II, p. 410ss. per l'esposizione analitica; per l'esposizione schematica, p. 470ss.

[171] Per questo Heidegger ha sempre respinto dal suo pensiero la qualifica di esistenzialismo che riconosce invece a Sartre (cf. p. es. *Brief über den Humanismus*, ed. cit, p. 72s.).

[172] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 416ss.

[173] Cf. ARISTOTELE, *Metaph*. lib. VII, c. 4, 1028 *a* 2.

[174] F. SUÁREZ, *Disp. Metaph*.; d. XXXI, sol. IV, n. 7 (ed. di Madrid 1963, t. V, p. 40 – è citato in: *Nietzsche*, Bd. II, p. 418. Questa tematica suareziana è già presente in *Sein und Zeit*[5], I Teil, 1. Kap., p. 41ss. – Suárez è ricordato nella *Einleitung*, p. 22, come l'esponente della Scolastica al quale fa riscontro Hegel nel pensiero moderno). Si può osservare che la stessa Scuola tomistica, dopo la resistenza di alcuni discepoli della prima generazione, era passata senz'accorgersi alla posizione avversaria, come si può arguire dalla definizione di un tomista pressoché contemporaneo di Suárez il quale scrive, con tutte le benedizioni e approvazioni dei suoi Superiori, quanto segue: «Nomine existentiae venit id quo res constituitur extra statum possibilitatis et ponitur extra causas. Ea de re etymologice existentia consuevit appellati extra causas vel extra nihilum sistentia...». E la definizione: «Est ultima actualitas, seu ultimus terminus essentiae in linea entis» (P. JO. SYRI, O. P., *Universa Philosophia aristotelico-thomistica*, *Phys*. I, q. V, a. 1: «Num in rebus creatis essentia distinguatur realiter ab existentia et quomodo», Venetiis 1719, t. II, fol. 67 *b*).

[175] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 418.

[176] Nelle importanti inchieste sui «progetti per la storia dell'essere come metafisica» in cui riassume l'*iter* teoretico del suo *Nietzsche* (Bd. II, p. 458ss.), Heidegger continua ad insistere sulla dissoluzione dell'essere formale (come «Gegenstand») e neppure sospetta la linea continua aristotelica dell'atto (entelecia-energeia), neoplatonica della partecipazione (meqexij) e tomistica della sintesi (*ens participat esse*) secondo la composizione reale di *essentia* ed *esse ut actus et potentia*, come si è notato sopra.

[177] *Gen* 1,26: «Faciamus hominem ad imaginen et similitudinem nostram». Heidegger scrive, non so perché: «… ad imaginem nostram et similitudinem» (*Sein und Zeit*[5], p. 48).

[178] Cf. qui sotto, n. 34. Un accostamento rapido a Schelling in un confronto con Kierkegaard, c'era già nel *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 475ss.

[179] S. Tommaso, che concepisce la creatura come *ens participatum* e non come mero fenomeno di coscienza, e perciò «momento» dell'Assoluto, ammette (d'accordo con Schelling e gli immanentisti) la causalità totale e continua di Dio sulle creature e sugli spiriti finiti; ma lungi dal concepire tale causalità della Causa prima come escludente, egli la pone anzi fondante la causalità e libertà delle cause seconde. La ragione profonda è che Dio è il *summum bonum* e lo stesso *esse per essentiam*, quindi «... Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse». E conclude con ben maggiore profondità degli idealisti spinoziani: «Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur» (*S. Th.,* I[a], q. 105, a. 5. E prima: q. 8, aa. 1-4). Perciò la Causa prima non sostituisce ma costituisce la causalità della causa seconda sull'effetto: «Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum» (*De Ver.*, q. 6, a. 6; ed. Leon, Romae 1970, t. XXII, vol. 1, fol. 195, *l*. 123). Ed in un contesto ancor più pertinente per la dissoluzione idealistica: «Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret» (*C. Gent.*, lib. III, c. 67 Amplius. – Per un maggiore sviluppo, cf.: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., p. 424ss.).

[180] F. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VII, p. 339. Nella concezione panteistico-teosofica di Schelling si parla come in Eckhart della «nascita eterna» (*ewige Geburt*) ch'è Dio stesso come «libertà eterna», fondamento e inizio della sua realtà ma questo fondamento senza fondamento (*Ungrund*), da cui procede la creazione e la coscienza che Dio prende di sé, è «senza coscienza» (*bewusst-los*). Così Dio non è una coscienza eterna, ma «un eterno diventar cosciente». Siffatta libertà eterna, che fonda l'essere, è un nulla poiché è una volontà che nulla vuole e da nulla è mossa, indifferente a tutto («... dem alle Dinge gleich sind» [*Die Weltalter*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VIII, p. 235]. Cf. al riguardo: F. O. KILE jr., *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden 1965, p. 97ss.).

[181] M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, p. 82ss., p. 98. Secondo Heidegger questa polemica è in rapporto con la *Pantheismusstreit* fra Schelling e Jacobi nella quale il primo ha sostenuto precisamente che solo il panteismo come sistema può garantire la libertà in quanto «... il sentimento (*Gefühl*) che noi abbiamo del fatto (*Tatsache*) della libertà include in sé una certa prenozione (*Vorgriff* = pre-concetto, pre-afferramento) sul tutto, una prenozione sulla libertà umana» (p. 83. – Sulla polemica Jacobi-Schelling ci permettiamo di rimandare alla nostra *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969[2], t. I, p. 588ss.).

[182] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 4, ed. cit., p. 15. Infatti «... das Seinlassen d. h. die Freiheit ist sich aus-setzend, ek-sistent» (*ibid.*).

[183] In questa semantica radicalizzata tutto è riportato alla superficie del puro darsi e lo stesso essere (come per Aristotele) «non *è*», ma si dà come il dono del darsi del «c'è», come lo svelarsi del presentarsi: «Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben... Sein *ist* nicht. Sein gibt *Es* als das Entbergen von Anwesen» (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 6). Di qui, a differenza di S. Tommaso, l'eliminazione del rapporto del *Sein* al *Seiende*, per pensare il *Sein* unicamente in ciò ch'esso ha di proprio cioè mediante il tempo proprio – a partire dal presentarsi, dall'evento: «... durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis» (*ibid.*, p. 25: è la conclusione).

[184] «Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit., p. 15).
[185] «Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente entbergende Seinlassen des Seienden» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 5; ed. cit., p. 18).
[186] «Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Grundes*, Frankfurt a. M. 1949, p. 50 – corsivo di Heidegger).
[187] «Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 3; ed. cit., p. 12 – corsivo di Heidegger).
[188] «Der Mensch wird so zu dem auf sich selbst gestellt Grund und Mass der Wahrheit über das Seiende als solches» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 319). È il ritorno a Protagora.
[189] Heidegger scrive: *Ver-hör*, staccando, per indicare la coesistenza del movimento doppio d'interrogare e ascoltare e quindi il superamento dell'antitesi o dualismo di attività-passività della concezione tradizionale della soggettività.
[190] Il Cristianesimo è accusato come responsabile della frattura del reale, cioè di aver ripreso e approfondito il cwrismoj platonico fra l'essente soltanto apparente e l'essere reale, fra l'inferiore ch'è il creato e il superiore ch'è il creatore: «Nietzsche sagt daher mit Recht: Christentum ist Platonismus fürs Volk» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 80). Per Nietzsche, nel contesto del testo indicato da Heidegger, la lotta contro siffatto dualismo è l'inizio della ripresa della vita dello spirito in Europa per il suo progresso: «Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's "Volk" zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christenthum ist Platonismus für's "Volk" – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen» (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, Musarion Verlag, München 1925, Bd. XV, p. 2s.).
[191] «*Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*» (G. LESSING, *Über den Beweis und der Kraft*, in *Gesammelte Werke*; ed. Rilla, Berlin 1956, Bd. VIII, p. 12). Lessing si occupa direttamente del rapporto che ha o può avere la storicità delle profezie e dei miracoli biblici per l'atto di fede ossia per credere che «Gesù Cristo è il Figlio di Dio risorto da morte» (p. 13). Cf. a questo proposito: C. FABRO, «Lessing e il Cristianesimo della ragione», in *Studi in onore di A. Corsano*, Bari 1970, p. 221ss.
[192] Così mi permetto di rendere il conciso ma chiaro testo heideggeriano: «Die Befreiung zur neuen Freiheit ist negativ Loslösung aus der offenbarungsgläubigen, christlich-kirchlichen Heilssicherung» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 320).
[193] Ma in verità si capisce anche questo poiché anche i teologi cattolici della nuova frontiera, quelli della «resa al mondo» (Maritain), hanno allineato la teologia alle semantiche della linguistica contemporanea, capovolgendo – come diremo – la teologia in antropologia. Cf.: C. FABRO, «Problematica della teologia contemporanea», *Renovatio* 17 (1982) p. 53-67.
[194] Cf. gli Atti del IV Congresso Nazionale dei teologi italiani (Ariccia 2-5 gennaio 1971) [. Cf. il nostro], *Dimensione antropologica della Teologia*, Milano 1971 [*Nota del curatore*: il rimando non c'è nella prima pubblicazione dell'articolo: cf. «Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento», *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973) p. 491. «*Dimensione antropologica della teologia*» era il titolo con cui si stamparono gli atti del Congresso, sotto la cura di A. Marranzini. La prima edizione rimanda forse al vol. *L'avventura della teologia progressista* (Milano 1974), dove Fabro fa un'analisi del Congresso nel capitolo «La dissoluzione della teologia in antropologia» (cf. pp. 96-127), che è una ristampa dell'articolo «Svolta antropologica della teologia», *Studi Cattolici* 16 (1972) pp. 665-677. Cf. anche qui sotto, p. 119, n. 79].
[195] «Wahrheit wird zu der vom Menschen selbst gesicherten Sicherstellung alles Seienden für das herrschaftliche Sicheinrichten in seinem Ganzen» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 320).
[196] È la tesi cristiana che Kierkegaard contrappone alla posizione illuministica-immanentistica nella linea di Spinoza, Reimarus, Lessing (Cf. spec. *La malattia...*, P. II, c. 1 Aggiunta; tr. it., Firenze 1953, p. 302ss.; in *Opere*, Firenze 1972, p. 664ss.).
[197] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. II, p. 321.
[198] Seguo: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 5s.
[199] Così terminava *Was ist Metaphysik?* del 1929 (*Wegmarken*, p. 192. La formula viene da Leibniz: *Principes de la nature et de la grâce*, n. 7; ed. Dutens, Genève 1768, t. II, p. 35. Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, p. 302ss.). Il rimando a Leibniz è dello stesso Heidegger (Cf. *Nietzsche*, Bd. II, p. 446).
[200] L'insinuazione «esistenziale», qui avanzata, fraintende l'essenza stessa della fede teologica che si fonda sulla veracità di Dio il quale né può ingannare né essere ingannato: all'uomo resta sempre la libertà ossia la possibilità soggettiva di credere o non credere cioè dell'esercizio della scelta e perciò, nel caso, di passare dalla fede all'incredulità e viceversa. Ma questa possibilità non attinge l'immutabilità dell'oggetto della fede nella sua verità assoluta e perciò obbligante, oggettivamente e soggettivamente, sul piano stesso dell'esistenza.
[201] Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 6.

[202] Come già la metafisica scolastica e wolfiana.
[203] M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 53ss.
[204] È la nota definizione di Spinoza posta in capo all'*Etica*: «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens» (ed. Gebhardt, t. II, p. 45, *ll*. 5-7. – Sul rapporto di questa definizione col *cogito*, cf. il nostro *Tomismo e pensiero moderno*, ed. cit., p. 421ss.).
[205] «Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen» (M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 70. Cf. anche p. 57).
[206] Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*[5], § 3: *Der ontologische Vorrang der Seinsfrage*, p. 8ss. – ove si pone il problema della «riduzione al fondamento» (*Fundament*) col richiamo a Lutero, Platone, Aristotele, Kant... e la diffida di ogni ontologia che si chiude nelle categorie e non cerca anzitutto il problema del senso dell'essere come suo compito fondamentale.
[207] «*Das* "*Wesen*" *des Daseins liegt in seiner Existenz*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; ed. cit., p. 42 – corsivo di Heidegger). Varianti di questa possono considerarsi le formule seguenti, che segnano di volta in volta il progredire dell'analitica «esistenziale» heideggeriana: «Die "Essenz" des Daseins in seiner Existenz gründet» (§ 25, p. 117). Più sotto, con la formula: «*Die Substanz des Menschen ist die Existenz*» (§ 43, p. 212). Questa definizione è ripetuta alla lettera verso la fine (§ 63, p. 314): Heidegger vuol segnalare che (l'essenza dell') essente non va espressa a partire dalla realtà e sostanzialità, ma come «esistenzialità» nel senso di «preoccupazione» (*Sorge*, *cura... angoscia*) e gli altri «esistenziali» che mettono l'uomo nell'apertura della verità.
[208] Cf. infatti: M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, ed. cit., pp. 68 e 74; *Was ist Metaphysik?*, V Aufl., Einleitung del 1949, p. 13.
[209] Evidentemente qui si allude alla metafisica idealistica.
[210] Per lo sviluppo di questo tema centrale, cf. *Sein und Zeit*, c. VI, spec. §§ 41-42; ed. cit., p. 191ss.
[211] Heidegger scrive in forma sostantivata: *das Auseinander* = lett. «l'uno dall'altro».
[212] «Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch» (*Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 14). Per la polemica sulla definizione di uomo = animal rationale, cf. spec.: *Brief über den Humanismus*, ed. cit., p. 64ss. e *passim*; *Was heisst Denken?*, Pfullingen 1954, p. 24ss.
[213] È forse la formula tedesca più concisa e precisa: «Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt» (M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 146).
[214] «Der Satz: "Der Mensch allein existiert", bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz: "Der Mensch existiert" bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 15).
[215] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 16.
[216] Heidegger usa il termine *Verstehen*, nel senso che Dilthey ha introdotto per caratterizzare la storicità dell'essere umano.
[217] «Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muss jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 17). E Heidegger rimanda espressamente alle analisi di *Sein und Zeit*, §§ 31-34 e 68 che trattano della costituzione esistenziale del «*Da*» («quando») e della temporalità.
[218] L'osservazione si trova già nella *Einleitung* a *Was ist Metaphysik?* (ed. cit., p. 16) ed è sviluppata nella *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 71ss.
[219] Qui anche si pone il concetto heideggeriano di «spazio ludico» (*Spielraum*) ch'è «spazio ludico temporale» (*Zeit-Spielraum*) in (mediante) cui si esprime il *Dasein* come *In-der-Welt-sein*. Il senso di questo «gioco» è essenziale cioè si tratta che è «l'essenza del linguaggio che gioca con noi... ossia col nostro parlare abituale»: Heidegger parla di una «ebbrezza nell'abituale» (*Taumel im Gewöhnlichen*) che appartiene al gioco alto e pericoloso in cui ci ha posto l'essenza del linguaggio (*Was heisst Denken*?, ed. cit., p. 84).
[220] Sono le formule che ora si leggono nel saggio *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969, p. 10ss.), e già in *Das Wesen der Sprache*, nel vol. *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 194).
[221] Cf. G. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace*; ed. Gerhardt, Berlin 18... t. VI, p. 602. Così si legge già nella conclusione di *Was ist Metaphysik?*: «"Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?". Das ist die Frage» (ed. cit., p. 15). È ricordato anche nello «Excursus» su Leibniz in *Nietzsche* (ed. cit., Bd. II, p. 446) nel contesto della tensione di «essentia-existentia» (cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 302s.).
[222] E perciò costituiscono, per Hegel, un momento puramente astratto e provvisorio del pensiero.
[223] «Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*?, ed. cit., p. 36). Perciò all'antico: «ex nihilo nihil fit» tocca sostituire,

aggiunge Heidegger: «ex nihilo omne ens qua ens fit» in un senso però – osserviamo noi – diametralmente opposto a quello che il nulla ha nel creazionismo biblico-cristiano. Si comprende allora che chi parte dall'essere heideggeriano deve per coerenza negare, anzi condannare come nichilismo, il creazionismo cristiano (come fra noi, E. Severino. Cf. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Genova 1981, spec. p. 67ss.).

[224] «Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*?, Nachwort; ed. cit., p. 41). L'ultimo Heidegger però ha: «... (das) Sein ohne das Seienden zu denken» (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 2). Si tratta di un punto capitale per la comprensione della finitezza dell'essere: cf. anche *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 63ss. – Heidegger deriva quest'appartenenza essenziale dall'analisi semantica del participio» (on, *ens*, *Seiende*) per chiarire, e questo giustamente, che non sono «concreti» soltanto i participi di verbi particolari come «... fiorente, suonante, scorrente, dolente...» ma anche e soprattutto il participio on a cui rimandano e su cui «concrescono» tutti gli altri participi (M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, ed. cit., p. 133s.). Sul contesto preciso, cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965[2], p. 375s.

[225] Heidegger, com'è noto, fu collega del Bultmann all'Università di Marburg prima di passare a Freiburg i. Breisgau. Bultmann gli dedicò il vol. I della raccolta dei suoi saggi dal titolo *Glaube und Verstehen* (Tübingen 1951) con l'iscrizione: «A Martin Heidegger questo libro rimane dedicato per grato ricordo del comune tempo in Marburg».

[226] Cf. C. FABRO, «Svolta antropologica della teologia», *Studi Cattolici* 16 (1972) pp. 665-677, ristampato nel vol. *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974.

[227] Cf. *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von Richard Wisser, Freiburg-München 1970, p. 48s.

[228] Cf. C. FABRO, «Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)», *Divus Thomas* 3-4 (1971) pp. 287-333, 423-465. Poi pubblicato in edizione riveduta e ampliata (*La svolta antropologica di Karl Rahner*) presso l'editore Rusconi, Milano 1974.

[229] «Der grundsätzlich erste Ansatzpunkt für ein metaphysisch richtiges Verständnis dessen, was Erkenntnis ist, muss vielmehr darin gesehen werden, dass Sein von sich aus Erkennen und Erkanntheit ist, dass Sein Beisichsein ist» (K. RAHNER, *Geist in Welt*. *Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis*, Innsbruck-Leipzig 1939; München 1964[2] [citata con GW[1] e GW[2]], p. 42 [I ed.], p. 83 [II ed.]; ID., *Hörer des Wortes. Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, München 1940; II ed. rielaborata da J. B. Metz, München 1963 e 1969 [citata con: HW[I] e HW[2]], p. 55 [I ed.], p. 59 [II ed.]). È strano che, malgrado la precisa segnalazione dell'interpolazione (fin dal Congresso tomistico di Roma del 1970 al quale partecipavano ferventi rahneriani), Rahner e l'esercito dei rahneriani procedevano imperterriti facendo finta di nulla. Cf. a questo proposito *Rassegna di letteratura tomistica*, X (1978) p. 191ss.

[230] Con la citazione *C. Gent.*, lib. II, c. 99. La citazione interpolata viene ripetuta in ambedue le opere e in ambedue le edizioni di GW e HW.

[231] Epi men gar twn a neu ulhj to auto esti to nooun kai to nooumenon (*De Anima*, lib. III, c. 4, 430 *a* 2-3; c. 5, 430 *a* 19-20). La tr. letterale non presenta difficoltà: «In his quae sunt sine materia idem est intelligens et intellectum».

[232] Così la versione latina riportata nell'ed. Pirotta del commento tomistico al *De Anima* (Torino 1925, p. 236). Meglio S. Tommaso nel corso del commento: «Intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum» (n. 724).

[233] Il «supra dixit» rimanda certamente non tanto al *De Anima*, lib. III, c. 2 (come fa supporre l'ed. Pirotta), ma alla dottrina del conoscere in generale come eteron genoj alloiwsewj dall'alterazione naturale ossia nel senso precisamente di recezione-attuazione cioè come incremento perfettivo del soggetto in sé e nell'atto: eij auto gar h epidosij kai eij enteleceian (*De Anima*, lib. II, c. 5, 417 *b* 6-7).

[234] Ossia un fraintendimento del testo di S. Tommaso: *C. Gent.*, lib. II, c. 55.

[235] K. RAHNER, GW[1] 42, GW[2] 83.

[236] ARISTOTELE, *De Anima*, lib. III, c. 8, 431 *b* 29.

[237] *S. Th.,* I[a], q. 76, a. 2 ad 4[um].

[238] K. RAHNER, GW[2], p. 83.

[239] K. RAHNER, HW[1], p. 55s., HW[2], p. 60.

[240] Si citano: *S. Th.,* I[a], q. 87, a. 1 ad 3[um]; *C. Gent.*, lib. II, c. 98. Probabilmente è stato il «perfectio» di questo testo corrotto della Parmensis a far deviare Rahner nella sua esegesi mistificatoria, invece di metterlo sull'avviso.

[241] Cf. il testo già citato sopra: *De Anima*, lib. III, c. 4, 430 *a* 3.

[242] *S. Th.*, I[a], q. 87, a. 1 ad 3[um]. Il rimando è all'ad 2[um], che aveva chiarito la radice ontologica della differenza fra l'intelletto angelico e quello umano: «Essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens».

[243] *C. Gent.*, lib. II, c. 98 Amplius; ed. Leon. minor, p. 223 *a*.

[244] «Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint» (BOETHIUS, *De Trinitate*, c. 2; ed. Rand-Stewart, p. 12).
[245] Se si può ammettere che il titolo *Geist in Welt*, anche se non usato da Heidegger, può essere riconosciuto heideggeriano; non lo è invece quello di *Hörer des Wortes*, quando il *Wort* sia la Parola di Dio all'uomo nella rivelazione storica che Heidegger dichiara inaccessibile, anzi insignificante per l'uomo come *Dasein* la cui essenza è la libertà nella sua apertura incondizionata alla *physis*. Allora Rahner finisce per fraintendere e deformare lo stesso suo «maestro»?
[246] Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*?, Einleitung; ed. cit., p. 18.
[247] I collaboratori della rivista *Concilium* del nr. 3 del 1982 (*Jesus*, *Gottes Sohn?*), ispirata da Rahner, respingono apertamente la definizione di Calcedonia e Rahner per suo conto contesta a Giovanni Paolo II di voler conservare la «transustanziazione» (ed. ted., p. 212 *b*; ed. it., p. 129).
[248] Heidegger infatti interpreta l'essenza dell'uomo, come *Dasein*, a partire dall'essere stesso: «*Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen*» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 106 – corsivo di Heidegger). Tutta questa sezione che tratta del plesso: *Sein und Denken* (p. 88 ss.) si muove nella direzione di una connessione profonda fra il *logos* di Eraclito e l'istanza risorgente della *aletheia* di Parmenide.
[249] Heidegger, a poca distanza da *Sein und Zeit* (1927), sentì il bisogno di raccogliere il significato della sua rivoluzione teorica nelle due dissertazioni: *Vom Wesen des Grundes*, cominciata nel 1928 ma pubblicata nel 1929 e *Was ist Metaphysik*? pubblicata nel 1929. Egli stesso più tardi ne chiariva il carattere complementare: «Questa (*Was ist Metaphysik*?) riflette (*bedenkt*) sul nulla, quella (*Vom Wesen des Grundes*) nomina la differenza ontologica». E spiegava lucidamente: «Il nulla (*Nichts*) è il niente (*Nicht*) dell'essente. La differenza ontologica è il niente fra l'essente e l'essere. Ma quanto meno l'essere come il niente fra l'essente e il nulla è nel senso del *nihil negativum*, altrettanto la differenza come il niente fra l'essente e l'essere non *è* soltanto un prodotto (*Gebilde*) di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Vorwort zur dritten Auflage, Frankfurt a. M. 1949, p. 5).
[250] J. G. FICHTE, *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), in *J. G. Fichte*'*schen Nachgelassene Werke*; ed. cit., Bonn 1834, Bd. I, p. 37.
[251] J. G. FICHTE, *Einleitungsvorlesungen...*; ed. cit., Bd. I, p. 37s. Secondo H. Nohl il testo c'introduce nel nocciolo della teoria fichtiana della libertà secondo la quale «... la coscienza della libertà riposa sulla non conoscenza (*Unbekanntschaft*) della forza impellente» (H. NOHL, «Miscellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie», *Kant-Studien* 16 [1911], p. 377).
[252] «Così, continua Fichte, egli [Kant] parla nella *Kritik der reinen Vernunft*; non presenta però la deduzione stessa, benché il capitolo abbia per titolo: "Deduzione delle categorie". Questa è ora la grande affermazione di Kant il quale, in fondo crea di nuovo il sapere che in lui però è rimasto soltanto uno sguardo geniale senz'essere esposto e verificato chiaramente» (*Einleitungsvorlesungen...*, Vortrag VIII, p. 177s.).
[253] «Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft.* Transz., Deduktion..., § 16, B 132; ed. Reclam, p. 173).
[254] J. G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften*, 1790-1800, Bd. II; ed. H. Jakob, Berlin 1937, p. 341ss. (C'è una buona traduzione italiana a cura di A. Cantoni, Milano 1959, che teniamo presente).
[255] «Aus dem innersten Erlebnis der durchgreifenden Macht seines Denkens heraus, findet Fichte Freiheit im Erkenntnis- und Denkvorgang, der sich in Kants Kritik der reinen Vernunft doch mehr als mechanischer Prozess darstellt, wo ein Glied gesetzmässig in das andere eingreift». E quindi per Fichte: «Frei denken heisst vernünftig denken» (W. KABITZ, «Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie», *Kant-Studien* 6 [1901] p. 163). E Fichte supera appunto Kant con Kant, il Kant teoretico col Kant pratico e soprattutto col Kant della Critica del Giudizio: «Fichte beschreitet in der Lösung des Problems einen Weg, den die Kritik der Urteilskraft ihm gewiesen hat. Diese wollte neben der Erklärung der Natur aus mechanischen Prinzipien auch die Möglichkeit einer solchen aus dem Prinzip der Zweckmässigkeit einer Kausalität durch Begriffe oder Vernunft, darthun» (p. 168ss.).
[256] J. G. FICHTE, *Zurückforderung der Denkfreiheit*; ed. R. Strecker, Leipzig 1919, p. 13.
[257] Anche in un testo inedito che sembra contemporaneo della W.-L. *nova methodo*: «Dort geht das Denken auf die Dinge, hier auf das Denken selbst» («Eine bisher unveröffentliche Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik»; ed. Fr. Dannenberg, in *Kant-Studien* 16 [1911] p. 364).
[258] Perciò osserva Fichte che, mentre per Kant l'io è uno specchio (*Spiegel*), per la sua W.-L. l'Io è... un «occhio (*Auge*), cioè uno specchio che si specchia in se stesso, l'immagine (*Bild*) di sé; *mediante il suo proprio vedere l'occhio* (l'intelligenza) *diventa l'immagine* (*Bild*) *di se stessa*» (p. 377). La centralità che ha l'immagine nello sviluppo del pensiero di Fichte è stata studiata da J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild* (Stuttgart 1955): secondo l'A. è soprattutto nell'ultima fase degli anni 1810-1813 cioè della fase metafisica e teologizzante (cf. p. 403, dove si legge la citazione di W.-L. 1812) che la W.-L. esprime «das ganze Wissen ohne Ausnahme in Bild».
[259] «Der transzendentale Idealist umfasst die praktische und theoretische Thätigkeit zugleich, als Thätigkeit überhaupt, und kommt dadurch nothwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht seyn kann, zu dem Resultate, dass das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht seyn

müsse» (J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 2, Corollaria, in *Gesamtausgabe* Bd. I, 3, p. 337; ed. Medicus, Bd. II, p. 31. – Diamo la grafia e la punteggiatura originale della *Gesamtausgabe* (= *GA*).

[260] «Das Ich setz ursprünglich sein eignes Seyn» (J. G. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, § 1; in *GA*, Bd. I, 2, p. 261; ed. Medicus, Bd. I, p. 292).

È in questo che consiste l'essenza del Trascendentale moderno già intravisto da Iacobi: «Das Grundaxiom des transzendentalen Idealismus ist der Satz: Alles Sein ist eine bestimmte Modifikation des Bewusstseins. Nur mit der Aufnahme dieses Axioms gelangt man zum wahren Prinzip der Wissenschaftslehre, zum reinen Ich... Das Ich fühlt sich in gewissen Handlungen gezwungen» (Fr. DANNENBERG, *Der Begriff und die Bedeutung der Erfahrung in der fichteschen Philosophie*, Weida i. Th. 1910, p. 19).

[261] J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts...*, Einleitung, I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sie von blosser Formular-Philosophie unterschiede; in *GA*, Bd. I, 3, p. 313; ed. Medicus, Bd. II, p. 5.

[262] J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Einleitung; ed. Medicus, Bd. II, p. 399. Ritorna perciò, ma in un contesto speculativo più maturo, la dualità di materia-forma e di essere-libertà che Fichte vuole combinare nel rapporto costitutivo di «azione-reciproca» (*Wechselwirkung*).

[263] Un accenno polemico sui rapporti della W.-L. con la matematica si legge nella conclusione del § 2 (*Grundlage des Naturrechts...*, in *GA*, Bd. I, 3, p. 317s.; ed. Medicus, Bd. II, p. 9s.).

[264] Data l'importanza capitale del testo, lo riportiamo nell'originale «Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich, *als seyend setzt*, d.h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl als des Nicht Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewusstseyns und ohne ein Bewusstseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegenteil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, *dass* ein Ich seyn soll ohne es zu seyn und widerspricht sich selbst» (J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts...*; in *GA*, Bd. I, 3, p. 314; ed. Medicus, Bd. II, p. 6).

[265] L'originale ha: «Das aber, dessen es sich bewusst wird, soll ausserhalb dessen liegen, das sich bewusst wird, also ausserhalb des Handelns; es soll *Objekt*, d. i. das Gegentheil des Handelns seyn» (J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts...*, in *GA*, Bd. I, 3, p. 314; ed. Medicus, Bd. II, p. 7). E questo è l'oggetto della coscienza cioè la «cosa» (*Ding*).

[266] Acuta l'osservazione di Kierkegaard: «Come Simeone Stilita, Fichte fa i movimenti dialettici più abili su di un'immensa colonna» (*Papirer*, 1 ottobre 1836, I A 252; tr. it. di C. Fabro, *Diario*, Brescia 1980[3], nr. 149, t. II, p. 73).

[267] Il concetto è pertanto il risultato della riflessione sull'oggetto, però «senza nessuna aggiunta dell'Io libero» (J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts...*, in *GA*, Bd. I, 3, p. 315; ed. Medicus, Bd. II, p. 8).

[268] J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts...*, in *GA*, Bd. I, 3, p. 332; ed. Medicus, Bd. II, p. 25.

[269] J. G. FICHTE, *ibid.*, § 2, Folgensatz; in *GA*, Bd. I, 3, p. 338; ed. Medicus, Bd. II, p. 32.

[270] Per questo rimandiamo allo studio di J. Drechsler, già citato.

[271] «Diese Spaltung ist eine schlechthin ursprüngliche und im wirklichen Bewusstsein niemals aufzuhebende oder durch etwas anderes zu ersetzende: die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewusstsein, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, – leben und erleben; keineswegs aber erdenken und *a priori* ableiten» (Fr. DANNENBERG, *Der Begriff und die Bedeutung...*, p. 28).

[272] Per l'ultimo Fichte, il quale nella *Anweisung des seligen Lebens* ha tentato la sintesi gnostica di Cristianesimo e filosofia, l'Assoluto è la Luce presente in tutti gli uomini (cf. J. VON HOPE, *Umriss eines Systems der späteren Fichtes Philosophie*, Degeberg 1904, p. 19).

[273] W. SCHULZ, *J. G. Fichte Vernunft und Existenz*, Pfullingen 1962, p. 21.

[274] J. G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, III: Glaube; ed. Medicus, Bd. III, p. 361.

[275] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1837-39, II A 752; tr. it. cit., nr. 622, t. II, p. 204.

[276] Cf. il testo cit. di *Enzyklopädie...*, § 482.

[277] «Es gibt keine Sünder» (J. G. FICHTE, *Angewendete Philosophie*, Neue Welt; ed. Medicus, Bd. VI, p. 591).

[278] Cf. C. FABRO, «Lessing e il Cristianesimo...», p. 221-235.

[279] Seguo l'esposizione della *Angewendete Philosophie* del 1813, Neue Welt; ed. Medicus, Bd. VI, p. 566ss.

[280] Ad essi è dedicata la prima parte della *Angewendete Philosophie* (*ibid.*, p. 542ss.).

[281] Fichte chiama «pagano» il principio giudaico della soggezione dell'uomo a Dio: «Das heidische Prinzip des Judentums» (*Angewendete Philosophie*; ed. Medicus, Bd. VI, p. 593).

[282] «Das LEBEN *lebet aus Gott*, so ist es Gottes Erscheinung, und wer aus Gott geboren ist, sündiget nicht» – segue in nota il richiamo al Cristianesimo giovanneo: *1Gv* 5,18 (*ibid.*, p. 594).

[283] Per quanto mi consta, ogni richiamo alla Croce di Cristo è completamente assente nell'opera di Fichte nella sua interpretazione del Cristianesimo sia nella *Anweisung des seligen Lebens* come nella *Angewendete Philosophie*.

[284] Cf. G. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; ed. Rilla, Bd. VIII, p. 12.

[285] «Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechtes, und das vom Christentum verheissene Reich des Himmels auf der Erde, ist eins und dasselbe» (J. G. FICHTE, *Angewendete Philosophie*; ed. Medicus, Bd. VI, p. 609).
[286] Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario*, 1849-1850, X^2 A 163; tr. it. cit., nr. 2636, t. VI, p. 210ss. Cf. a questo proposito il nostro *Feuerbach*: *L'essenza del Cristianesimo*, L'Aquila 1977, spec. 167ss.
[287] ARISTOTELE, *De coelo*, lib. I, c. 5, 271 *b* 4 – è il testo col quale S. Tommaso inizia il *De Ente et essentia*.
[288] Essa è trattata una volta sola: in *Das System der Sittenlehre...* di 1798; ed. Medicus, Bd. II, p. 473ss., 553ss.
[289] «Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken» (*ibid.*, p. 473).
[290] «Das Vernunftwesen kann keine Handlung als wirklich denken, ohne etwas ausser sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe» (*ibid.*, p. 475).
[291] «*Es ist ein reelles Objekt unserer Tätigkeit ausser uns*» (*ibid.*, p. 477 – corsivo di Fichte).
[292] Sembra riconoscerlo del resto lo stesso Fichte quando parlando della «progettazione del concetto di fine» scrive: «Diese Entwerfung des Begriffs geht nicht der Zeit nach vorher, sondern sie und das Wollen fällt schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriffe abhängig nur gedacht, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens» (*ibid.*, ed. Medicus, Bd. II, p. 482).
[293] All'inizio è Fichte stesso che in nota rimanda alla *Sittenlehre* del 1798 (ed. Medicus, Bd. VI, p. 18).
[294] Fichte sembra introdurre ora un motivo metafisico parlando di «una più alta teologia (*Gotteslehre*) qui soggiacente» grazie alla quale il contenuto della coscienza è «immagine di Dio» (*Bild Gottes*, *ibid.*, p. 25). Ma questo Dio non è una specie di *deus ex machina* ed un corpo estraneo a tutto il contesto del trascendentale come fondamento della libertà-autonomia?
[295] «*Das Ich* muss sich erscheinen als nur Erscheinung, und nicht selbständiges *Sein*» (J. G. FICHTE, *Sittenlehre* 1812; ed. Medicus, Bd. VI, p. 45). – Sarebbe utile un confronto con le riflessioni contemporanee di Hegel sul rapporto di essenza-parvenza (*Wesen-Schein*) in senso della dialettica negativa cioè di superamento e non d'inclusione cioè positiva di Fichte (cf. G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812; ed. Lasson, Bd. II, p. 7ss. [*Der Schein*]).
[296] *S. Th.*, I^a, q. 83, a. 1. Identico contesto in Fichte: «Warum aber nicht, und was soll bei solcher Bewandtnis alles unser Lehren, Ermahnen, Zureden, als ob die Menschen könnten, da sie doch nicht können?» (*ibid.*, ed. Medicus, Bd. VI, p. 46).
[297] E non sarebbero da trascurare, come finora si è fatto, le analisi esistenziali dei poeti romanzieri, pedagogisti, mistici... e di quanti cercano di attingere all'analisi del profondo. Cf. C. FABRO, «L'angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard», *La Panarie* 55 (1982) p. 79ss.
[298] *S. Th.*, I^a, q. 5, a. 4 ad 3^{um}.
[299] *De Virt. in comm.*, a. 7 ad 2^{um}; ed. Taur. 725 *a*.
[300] Cf. la *Sittenlehre* 1812: Historische Anmerkung, che finisce con la *domanda*: «Bin ich darum *Platoniker*?». E risponde: «Ich glaube wohl mehr zu sein» (ed. Medicus, Bd. VI, p. 42s.).
[301] «So verwandelt sich die *Freiheit in das Vermögen*, *absolut anzufangen eine Reihe*» (W.-L. *nova methodo*, § 12; ed. Jakob, p. 466).
[302] «*Ohne Intelligenz* – d. h. etwas, das einen Begriff, ein Bewusstsein seiner Tätigkeit hat, ist also keine Freiheit. Zuschreiben des Bewusstseins und zuschreiben der Freiheit ist eins und ebendasselbe» (W.-L. *nova methodo*, § 4; ed. Jakob, p. 376).
[303] J. G. FICHTE, W.-L. *nova methodo*, § 7; ed. Jakob, p. 411.
[304] Resta sempre fondamentale lo studio del teologo svedese T. BOHLIN, *Søren Kierkegaard etiska Åskaadning* (La concezione etica di S. K.), Stockholm 1918, che fa il punto specialmente sulle ricerche precedenti di Fr. Petersen (1877), W. Rudin (1880), H. Höffding (1892), Ph. Münch (1901) e W. Bauer che fu il primo a dedicare una ricerca monografica al nostro tema: *Die Ethik Søren Kierkegaards*, Inaugural-Dissertation, Iena (Kahla) 1912. Di fronte all'ermeneutica di tipo statico, fondata prevalentemente sulla lettura staccata degli pseudonimi, pensiamo che si debba accettare il criterio di un continuo sviluppo nel senso di approfondimento che Kierkegaard vien facendo delle sue idee fondamentali: tale sviluppo, ch'è notevole e decisivo anche per il nostro problema, è attestato e verificabile – come faremo – soprattutto con la guida del *Diario* della maturità cioè a partire specialmente dal 1849.
[305] Tale «reduplicazione dialettica è stata usata a servizio della serietà (*i Alvorens Tjeneste*) in modo da dissipare i malintesi e le intese ovvie»: di qui la sua ambiguità ed elasticità (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*; ed. Malantschuck, Copenaghen 1963, p. 60s.). Anche Bohlin: «Att "reduplicera" är att i sitt liv uttrycka iust det, man säger» ossia: «Reduplicare è esprimere nella propria vita ciò che si dice» (*Søren Kierkegaard etiska...*, p. 272).
[306] Ciò si riscontra soprattutto negli scritti propriamente teologici di Mynster (cf. p. es. *Undvikling al Begrebet Tro* [1821], e nello scritto sistematico: *Om Begrebet af den christelige Dogmatik* [1831], in *Blandede Skrivter*, Copenaghen 1852, Bd. I, pp. 3ss., 41ss.). Ebbe invece certamente influsso su Kierkegaard il saggio antihegeliano d'ispirazione aristotelica di Mynster in difesa dei primi principi: *Om de logiske Principier*, 1842 (in *Blandede*..., Bd. II, p. 116ss.). L'influsso di Jacobi su Mynster è attestato anche nella commemorazione

che Martensen fece del suo predecessore: «È stata affermata una grande affinità spirituale di Mynster (con Jacobi), che F. H. Jacobi ha avuto un grande influsso sul suo indirizzo spirituale» (H. MARTENSEN, *Til Erindring om J. P. Mynster*, Copenaghen 1855, p. 6). Notevole fu l'influsso di Jacobi anche sulla teologia cattolica tedesca del tempo (p. es. sul vescovo cattolico J. M. Sailer chiamato anche «der deutsche Kirchenvater». Cf. G. FISCHER, *Johann Michael Sailer und der Kreis um Friedrich Heinrich Jacobi*, Diss., Würzburg 1948).

[307] «Anche la volontà ha una storia, una storia ininterrotta, la quale può far sì che un uomo perda in ultimo perfino la facoltà di poter scegliere. Con questo però la storia non è finita. Perché, come S. Agostino dice giustamente, questo stato è la punizione del peccato, ed è ancora peccato. Il concetto del peccato vi afferra in ogni modo. Non si tratta di una cosa esteriore, così che la punizione sia un'altra cosa; no, la punizione (= la ricaduta), benché sia una punizione, è ancora a sua volta peccato» (S. KIERKEGAARD, *Diario* 1851-52, X^4 A 175; tr. it., nr. 3449, t. VIII, p. 237).

[308] S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, P. II: «L'equilibrio fra l'etica e l'estetica nella formazione della personalità» (*S.V.* II, p. 288ss.). – Il richiamo al Catechismo del vescovo Balle ritorna anche nella sezione corrispondente degli *Stadier paa Livets Vei*: *Skyldig-ikke skyldig*? (Reo-non reo?) di Frater Taciturnus; *S.V.* VI, p. 467 (si rimanda sempre alla II ed. dei *Samlede Vaerker*, a cura di A. B. Drachmann - J. L. Heiberg - O. Lange, Copenaghen 1920-1936).

[309] Il *Diario* di Kierkegaard è costellato di riflessioni sull'influsso profondo che il padre esercitò su di lui (cf. soprattutto l'Introduzione al grande frammento speculativo: *Johannes Climacus ovvero de omnibus dubitandum est*, IV B 1; tr. it., nr. 952, t. III, pp. 100-108).

[310] Quest'accusa al panteismo moderno, specialmente hegeliano, costituisce il perno attorno al quale girano gli Pseudonimi e domina anche il *Bog om Adler* (p. es.: c. 3, § 2: «... Hegel, hvis System ingen Ethik har» – *Diario* VII^2 B 235, p. 162, *l*. 22. Identica espressione più sotto, p. 214, *l*. 4. – Cf. al riguardo C. FABRO, «Kierkegaard critico di Hegel», in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, p. 527ss.). – Un testo del 1844-45 del *Diario* esprime il nocciolo dell'accusa con estrema incisività e severità: «Di tutte le dissolutezze questa spiritosità della corruzione panteistica è la più ripugnante. Che un uomo pecchi in gioventù, seduca delle ragazze e gli piaccia il vino – c'è però sempre una speranza che ciò presto gli appaia alla coscienza come peccato. Ma codesta superiorità, miserabile luccicore della perdizione, di pensare che l'individuo svapori nel genere umano e si scambi con Roma, con la Grecia o con l'Asia: codesta muffa di boria, per cui l'individuo non appartiene a quelli che in quanto al corpo sono schiavi del piacere, ai "deliciis diffluentes", però quanto allo spirito sono "diffluentes" nell'idiozia della spensieratezza!» (VI A 120; tr. it., nr. 1122, t. III, p. 161).

[311] S. KIERKEGAARD, *Synspunktet fon min Forfatter-Virksomhed*, c. 2, B: dove Kierkegaard indica nella *Postilla* il «punto di volta» (*Vendepunktet*) di questa considerazione (*S.V.* XIII, p. 588; ed. cit., p. 83).

[312] S. KIERKEGAARD, *S.V.* II, p. 366ss.

[313] Per l'esposizione e la critica della tesi del Bayle, cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...,* t. I, p. 179ss.; per l'incertezza di Toland e le critiche di Montesquieu, Rousseau e Voltaire: p. 219ss.

[314] Quest'accusa capitale, già formulata da Jacobi, è stata ripresa contro Fichte, Schelling ed Hegel dal teologo A. THOLUCK (cf. *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhnen oder die wahre Weise des Zweiflers*, Hamburg 1823, Zweite Beylage, spec. p. 249ss.). Hegel polemizzò con Tholuck nella *Vorrede* alla II ed. dell'Enciclopedia (cf. ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, p. 7ss., Nota).

[315] Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur; ed. K. Vorländer, Leipzig 1937, p. 18ss. – Kierkegaard attacca subito la posizione di Kant su questo punto già in *Enten-Eller* (*S.V.* XI, pp. 188 e 190).

[316] Cf. G. HEGEL, *Grundlinien...*, § 340; ed. Hoffmeister, p. 288. È il testo che Kierkegaard ha presente. Cf. anche: *Enzyklopädie...*, § 548; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 426. La critica di Kierkegaard si legge nella *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (P. II, Sez. II, c. 1; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, Firenze 1972, p. 332 *b*).

[317] S. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, Prol. II; *S.V.* III, c. 2, A, p. 132s.; *Opere*, p. 45 *b* ss. – Benché Jo. de Silentio sia uno pseudonimo estetico, la situazione di Abramo che si avvia a sacrificare Isacco (movimento verso l'Infinito) esprime già lo stadio religioso della fede (la religiosità *B* della *Postilla*) e non soltanto quello estetico in quanto Abramo crede che Dio manterrà la sua promessa su Isacco (movimento verso il finito). A torto qualcuno riserva alla fede il secondo movimento, come p. es. W. SCHULZ, *Søren Kierkegaard*: *Existenz und System*, Pfullingen 1967, p. 15.

[318] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 2: Appendice; *Opere*, p. 402s.

[319] Cf. S. KIERKEGAARD, *La dialettica della comunicazione*, in *Diario* $VIII^2$ B 81, 5, p. 145; tr. it. di C. Fabro, in *Studi Kierkegaardiani*, Brescia 1957, p. 367. Cf. *Scritti sulla comunicazione*, Roma 1979, t. I, p. 53ss. Cf. anche *La malattia...*, P. I, C; *S.V.* XI, 167; *Opere*, p. 637.

[320] S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, Introduzione; *S.V.* IV, p. 321; tr. it., *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere* p. 115 *b* - 116 *a*. L'ampia nota continua mostrando che anche *La ripresa* di Constantin Constantius ha inteso chiarire il rapporto fra paganesimo e Cristianesimo così che la ripresa diventa «qualcosa d'interiore e di

trascendente in virtù dell'elemento religioso ch'essa implica»: ciò che l'esteta e filosofo hegeliano Heiberg, nella recensione al brillante saggio, non aveva capito (Kierkegaard rimanda alla p. 142).
[321] S. KIERKEGAARD, *Il concetto...*, c. 1; *S.V.* IV, p. 329ss.; *Opere*, p. 120ss.
[322] «Thi Friheden er aldrig mulig; saasnart den er, er den virkelig» (S. KIERKEGAARD, *Il concetto...*, *S.V.* IV, p. 326; *Opere*, p. 118 *b*). L'espressione sembra molto ardua quando non sia letta nell'intero contesto della nozione che Kierkegaard ha della realtà la quale nella vita spirituale coincide con l'esistenza ch'è l'atto di libertà ossia l'attuarsi ovvero il realizzarsi dell'Io nella (mediante la) libertà. Perciò Kierkegaard afferma nelle *Briciole* che «ogni divenire avviene con libertà, non per necessità» (*S.V.* IV, p. 267; *Opere*, p. 239 *ab*).
[323] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 2: Appendice; *S.V.* VII, p. 281; *Opere*, p. 420 *a*.
[324] S. KIERKEGAARD, *Stadier paa Livets Vej. Skrivelse til Laeseren*, di *Frater Taciturnus*, § 4; *S.V.* VI, p. 469ss.
[325] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 1; *S.V.* VII, p. 140; *Opere*, p. 341 *b*. Si tratta di ciò che Kierkegaard chiama «presentarsi in carattere» (*at traede i Charakteer*).
[326] Cf. P. I., A; *Opere*, p. 625 *a* - 626 *a*. E già nella discussione della soggettività della *Postilla* è detto in senso profondo (e tomista!) che, benché Dio non abbisogni degli individui, tuttavia contraddirebbe se stesso se poi non si servisse di loro ossia se essi non attuassero «... quel rapporto di possibilità ch'è l'entusiasmo dell'etica nella gioia per Dio» (P. II, Sez. II, c. 2; *S.V.* VII, p. 142; *Opere*, p. 342s.).
[327] S. KIERKEGAARD, *Bog om Adler*, c. 3, Tillaeg; VII^2 B 235, p. 175. L'aveva osservato anche un critico: «Per lui (Kierkegaard) la continuità nella vita e nel pensiero e l'accordo scambievole della loro grandezza sono d'importanza decisiva» (V. LINDSTRÖM, *Stadiernas Teologi. En Kierkegaard-Studie*, Lund-Copenaghen 1943, p. 10s.). È ovvio che questa continuità, ch'è il riflesso della decisione assoluta, non contrasta ma fonda il «salto» della fede. Invece per T. Bohlin la posizione di Kierkegaard è una mescolanza di empirismo e d'intellettualismo metafisico in quanto rappresenta il dualismo di una «linea di esperienza religiosa» e di una «linea di paradosso metafisico» (cf. T. BOHLIN, *Kierkegaards dogmatische Anschauung*, Gütersloh 1927, p. 355ss.). L'unità e la coerenza della dottrina di Kierkegaard su questo punto ed il suo significato nella polemica antihegeliana sono stati chiariti da A. DEMPF, *Kierkegaards Folgen*, Leipzig 1935, pp. 36ss., 130ss., 140ss. e *passim*.
[328] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 4: Congiunzione fra A e B, §; *S.V.* VII, p. 564; *Opere* p. 579 *b* ss.
[329] S. KIERKEGAARD, *Postilla...,* P. II, Sez. II, c. 4, A § 2; *S.V.* VII, p. 496; *Opere*, p. 540 *b*.
[330] Sull'influsso diretto dei Padri della Chiesa e dei mistici cattolici sull'ultimo Kierkegaard, cf. l'accurato studio di M. MIKULOVÁ THULSTRUP, «Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne», *Kierkegaardiana* 3 (1959), spec. p. 62ss. – Cf. anche ID., *Kierkegaard og Pietisme*, Copenaghen 1967, spec. p. 56ss.
[331] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X^2 A 159; tr. it., nr. 2633, t. VI, p. 208.
[332] Il motto per il volontario è preso, in un testo del 1854, dal testo evangelico che «la via è stretta» (*Mt* 7,14): «Già in questa frase abbiamo espressa una determinazione del "volontario". Perché se Cristo qui non pensava a questa volontarietà (che si rapporta alla Sua imitazione) avrebbe dovuto dire: la via alle volte è stretta, alle volte facile; per alcuni stretta e per altri facile, ecc. Egli dice invece "La via è stretta"» e in nota commenta subito: «In ogni caso, l'atto libero e volontario, l'autodeterminazione, ecc. sono indicati nelle parole: "Entrate per la porta stretta" (*Mt* 7,13); perché è da noi che dipende se lo vogliamo o no, se vogliamo esporci a pene e tribolazioni» (S. KIERKEGAARD, *Diario* 1854, XI^1 A 23-24; tr. it., nri. 3819-3820, t. X, p. 89s.). Schivando il volontario, i cristiani moderni hanno rinunciato ad essere il «sale della terra» (*Mt* 5,13) e sono diventati massa insipida e insignificante.
[333] Nel 1847, in occasione del *Libro su Adler*, Kierkegaard invece non approva l'aspirazione al martirio per la verità, sia perché nessun uomo può pretendere di essere la verità sia perché non è lecito addossare ad un altro uomo la responsabilità di metterlo a morte, quindi di compiere un omicidio: solo Gesù Cristo, ch'è la stessa Verità e ch'era venuto sulla terra per essere la «vittima» (*Offeret*) per la salvezza dell'uomo, ha potuto considerare con amore la situazione dei suoi nemici – ovvero operare la sintesi della verità e dell'amore (*Har et Menneske Lov til at lade sig ihielslaae for Sandheden*?, *S.V.* XI, p. 71ss.).
[334] Un'analisi dello sviluppo del concetto kierkegaardiano di martirio, negli ultimi Diari, si trova nell'articolo di M. MIKULOVÁ THULSTRUP, «Søren Kierkegaards martyrbegreb», *Danks Theologisk Tidskrift* 2 (1964) p. 100ss.
[335] Così Kierkegaard risponde a Martensen che l'accusava di confondere il testimone della verità con il martire (cf. *S.V.* XIV, spec. p. 28ss. Cf. a p. 383ss. l'accusa di Martensen).
[336] S. KIERKEGAARD, *Indövelse i Christendom*, I; *S.V.* XII, p. 83; tr. it., *Esercizio del Cristianesimo*, in *Opere*, ed. cit., p. 724 *b* - 725 *a*. La severità tagliente di questa conclusione è mitigata dall'osservazione che l'uomo quando non si sente e non riesce a seguire le orme del Modello, faccia con tutta umiltà e in timore e tremore la «confessione» della sua debolezza.
[337] Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario* 1850-1851, X^3 A 454; tr. it., nr. 3160, t. VIII, pp. 99-100. In un'aggiunta a margine Kierkegaard ritorna sul concetto centrale: «Qui si vede che una situazione degli atti è necessaria per raggiungere quella tensione dove può sorgere la decisione della fede ch'è un colpo di audacia» (X^3 A 455; tr. it., nr. 3161). La riflessione continua intensa fino alla morte e l'etica trova la sua formula ed il suo posto conclusivo con la formula: «Che il "principio degli atti" è più semplice del "principio della Fede"» ch'è

messo per titolo di un testo del 1855 (XI^2 A 301; tr. it., nr. 4411) che fa una fiera critica della «interiorità segreta» con cui il protestantesimo ha preteso di sbarazzarsi dell'imitazione di Cristo.

[338] *Mt* 11,28 Questo versetto forma il tema dell'«invito» (*Indbydelse*) della prima parte dell'*Esercizio del Cristianesimo* (*S.V.* XII, p. 23; *Opere*, p. 796 *a*).

[339] Cf. *Dömmer selv!*, *S.V.* XII, p. 487; tr. it. di C. Fabro, in *Preghiere*, Brescia 1979[5], p. 116.

[340] G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte...*, Einleitung; ed. Hoffmeister, Leipzig 1944, *S.W.*, Bd. XV, p. 63. Cf. in forma più concisa e precisa il testo già citato: *Enzyklopädie...*, § 482.

[341] G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte...*; ed. Michelet, p. 89. Il tema della «morte di Dio» nell'uomo (Gesù Cristo) è centrale per afferrare la *vis theoretica* della negatività nella speculazione hegeliana; esso appare sia nel saggio *Glaube und Wissen* del 1802, sia nella *Phänomenologie des Geistes* del 1807 (cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...*, t. I, p. 630s.).

[342] G. HEGEL, *Enzyklopädie...*, Vorwort zur dritten Ausgabe; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 26. Secondo il Lasson qui Hegel si riferisce alla controversia fra la *Kirchenzeitung* del teologo Hengstenberg e i fautori del razionalismo dell'Università di Halle (cf. E. METZKE, *Hegels Vorreden*, Heidelberg 1959, p. 249).

[343] «Der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freie Wille*, der den freien Willen will» (G. HEGEL, *Grundlinien...*, § 27; ed. Hoffmeister, p. 44).

[344] G. HEGEL, *Grundlinien...*, §§ 4 e 7; ed. cit., pp. 28s., p. 32.

[345] Cf. G. KRÜGER, «Christlicher Glaube und existentielles Denken», in *Festschrift R. Bultmann, zum 65. Geburtstag überreicht*, Stuttgart und Köln 1949, p. 171. – L'idealismo metafisico ha ripreso la tattica che gli Alessandrini e Giuliano l'Apostata (che Hegel rievoca) avevano applicato alle divinità del culto greco, cioè di considerarle come aspetti della razionalità e dell'unità del finito con l'Infinito. Così anche Hegel scrive: «L'identità del soggetto [l'uomo] e Dio viene nel mondo quando il tempo fu compiuto: la coscienza di questa unità è il conoscere Dio nella sua verità» (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*; ed. Lasson II, p. 733s.). L'espressione hegeliana: «l'unità dell'uomo e di Dio» (*die Einheit des Menschen und Gottes*) nel senso dialettico che «... lo spirito finito è anche posto come un momento di Dio» (*der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt*) distrugge alla radice non solo tutti i dogmi del Cristianesimo ma la stessa distinzione (e opposizione) reale fra Dio e l'uomo. La fede cristiana distingue fra natura e persona: in Cristo vi sono due nature distinte in una Persona divina e perciò si parla di «unione ipostatica» e non d'unità che sarebbe la negazione in radice del messaggio cristiano della salvezza.

Questa mistificazione era stata energicamente denunziata con vigore in campo cattolico contro Hegel e le scuole hegeliane: «Und in der That, wenn Hegel die christliche Religion die absolute nennt... er sieht in ihr nur eine gewisse Acclamation zu seinem noch viel höhern System, das sich zum christlichen herabläst wie das Esoterische zum Exoterische» (F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, Mainz 1844, p. 24).

[346] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1838, II A 752; ed. P. Heiberg og V. Kuhr, Copenaghen 1910, p. 257; tr. it., nr. 622, t. II, p. 204.

[347] M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung...*, p. 29. Alla posizione di Kierkegaard viene preferita da Heidegger quella di Nietzsche.

[348] W. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VII, p. 350.

[349] J. G. FICHTE, *Die Anweisung des seligen Lebens*, Neunte Vorlesung; ed. Medicus, Bd. V, p. 235s. Il passo decisivo dell'idealismo rispetto a Kant è l'unificazione della ragion teoretica e della ragion pratica: «Das Begreifen ist eine freie und als frei gesetzte Reflexion auf die vorhin abgeleitete Anschauung» (J. G. FICHTE, *Aus der Hallischen Nachschrift der W.-L.*, § 9, apud: E. HIRSCH, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926, p. 303).

[350] S. KIERKEGAARD, *Forord*, Morskablaesning for enkelte Staender efter Tid og Leilighed, af Nicolaus Notabene, 1844, nr. VII (*S.V.* V, p. 53s.). La critica al falso passo di Cartesio, e quindi all'indirizzo di tutto il pensiero moderno, è uno dei motivi costanti da *Aut-Aut* di Victor Eremita fino ad Anti-Climacus nel quale si legge che «... *cogito ergo sum* ossia che pensare è essere (*at taenke er at vaere*) è tutto il segreto della filosofia moderna» (*S.V.* XI, p. 320). Ora *Sygdommen til Döden*, che contiene questa dichiarazione, è da almeno mezzo secolo accessibile in lingua italiana, come ora le altre opere principali di Kierkegaard e presenta l'analisi più profonda del problema della libertà nella sua radice metafisica contro la vanificazione hegeliana che Kierkegaard aveva già denunziato nel *Concetto dell'angoscia* e nella *Postilla conclusiva non scientifica*.

[351] Kierkegaard usa l'espressione «den moderne Tids *Uredelighed*», e spiega fra parentesi: «disonestà – auto-inganno – aberrazione» (le indicazioni sono prese dal saggio incompiuto: *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*, del 1847. Si trova in *Diario* $VIII^2$ B 79-89, pp. 143-190; tr. it. di C. Fabro in *Scritti sulla comunicazione*, Roma 1979, t. I, p. 53ss.).

[352] Così nella *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 3: La soggettività reale, quella etica; il pensatore soggettivo; *S.V.* VII, p. 304; *Opere*, p. 423ss. – Il principio di Cartesio: «Io penso, dunque sono», è, a lume di logica, un gioco di parole; poiché quell' "io sono" non significa altro logicamente se non: "io sono pensante", ovvero "io penso"» (*Diario* 1844, V A 30; tr. it., nr. 1007, t. III, p. 125). Sulla solidarietà fra l'ateismo e il *cogito*, cf. ora C. FABRO, «L'ateismo ieri e oggi», *Asprenas* 3 (1980) p. 217s.

[353] S. KIERKEGAARD, *Il concetto...*, c. III, § 1: L'angoscia della mancanza di spiritualità; *S.V*. IV, p. 402; tr. it. di C. Fabro, Firenze 1953, p. 118. Cf. l'analisi magistrale di G. MALANTSCHUCK, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, Copenaghen 1971, spec. p. 58ss.
[354] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 3, § 2; *S.V*. VII, p. 324; tr. it., *Opere*, p. 443 nota.
[355] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1841-42, III A 107; tr. it., nr. 724, t. III, p. 28. – *In questo periodo* d'intensa riflessione Kierkegaard abbozza un vasto saggio critico sul «dubbio»: *Johannes Climacus ovvero De omnibus dubitandum est* (*Diario* 1842-43, IV B 1, pp. 103-182). Dopo una brillante Introduzione autobiografica (p. 104ss.; tr. it., nr. 952, t. III, p. 100ss.), egli abbozza i primi tre capitoli di critica al pensiero moderno: «1-2. La filosofia moderna comincia col dubbio; 3. Si deve aver dubitato per riuscire a filosofare» (p. 116ss.) e viene progettata e iniziata anche una *Pars secunda* (p. 141) non più polemica ma costruttiva. Questo scritto ha servito di preparazione alla grande *Uvidenskabelig Efterskrift* del 1846.
[356] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*?[5], p. 35. L'ultimo Heidegger fa il discorso completo della riduzione della finitezza dell'essere e dalla dialetticità del pensiero deduce la finitezza dell'essere ponendo in successione le varie formule: Il non-ente è essente (Platone). L'essenza dell'esperienza è l'essenza dell'oggetto di esperienza (Kant), L'io è il non-io (Fichte), Io sono la cosa e la cosa è io (Hegel). Di qui la conclusione: «Diese philosophischen Sätze sind "dialektisch", das heisst: Das Seyn, das in ihnen gedacht wird, muss immer zugleich als Nichtsein begriffen werden. Das bedeutet: Das Wesen des Seyns ist in sich endlich» (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung...*, p. 99).
[357] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*?[5], p. 36. Cf. anche il nostro «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», *Revue Thomiste* 2 (1966) pp. 214-237 – ora nel vol. *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, p. 291-317.
[358] «Die intellektuelle *Anschauung* im Sinne des deutschen Idealismus und die von ihm ausgebildete Dialektik schliessen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig» (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung...*, p. 99).
[359] Cf. S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 2; *S.V*. VIII, p. 174ss.; tr. cit., p. 360ss.
[360] È la precisa accusa ch'era già stata fatta ad Hegel da un vecchio critico, profondo conoscitore dei testi hegeliani: «Hegel kennt keine Freiheit, welche *wirkliche Freiheit* ist, die als *Vermögen der Wahl* angesehen wird; da, wo im Begriffe Alles zum Voraus innerlich schon bestimmt ist, da kann bei der Selbstentfaltung des Begriffs jedes nur so hervogehen, wie es im Begriff enthalten ist, und eben so muss es in denselben wieder zurückkehren». E l'acuto critico anticipa la definizione che darà Heidegger della verità: «Das, was Hegel, das *Wahre* nennt, ist ihm auch das Freie» (F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik...*, p. 458s.). In questo concorda anche un vecchio hegeliano: «Hegel versteht nämlich hier unter Vernunft eben so sehr die *Freiheit*... Vernunft und Freiheit sind folglich ebensowohl, Inhalt als Form der Geschichte, und eine Geschichte zu haben, liegt im Begriffe des menschlichen Geistes» (K. ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840; rist. Hildesheim 1963, p. 154).
[361] Seguo: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 4, ed. cit., p. 14ss.
[362] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X^2 A 396; tr. it., nr. 2771, t. VII, p. 70.
[363] Vale perciò solo la legge del più forte – di Napoleone per il sistematico Hegel, di Hitler per l'asistematico Heidegger...: di qui si può spiegare anche la sua adesione al nazismo.
[364] S. KIERKEGAARD, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, tr. cit., p. 369.
[365] Giustamente un attento commentatore osserva che Heidegger nel *Vom Wesen der Wahrheit* interpreta la verità dell'essere (come «libertà») «... com'essa è nel plesso temporale e storico; quindi temporale» com'era già stata indicata in *Sein und Zeit* (V Aufl., p. 19. È un ritorno a Kant che diventa più eplicito: cf. *Kants These über das Sein*, 1963; *Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 10ss.). Ma il medesimo autore constata che la questione del rapporto di essere-vita in Heidegger non è ancora stata portata a termine (O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 98).
[366] L'accusa di «disonestà» (*Uredelighed*) è estesa nei *Papirer* dell'ultimo periodo di compromessi della «Cristianità stabilita» (Cf.: XI^1 A 474, p. 364s.: il suo compito è stato di «portare un po' di onestà»; XI^2 A 433, 13 sett. 1855, p. 426; tr. it., nr. 4476, t. XII).
[367] «Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen» (G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; ed. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 14).
[368] Cf. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, c. 3: Die dialektische Methode; Die logische Frage, Leipzig 1862^2, Bd. I, p. 36ss.
[369] Ha attaccato fra gli altri duramente Heidegger su questo punto spec. W. PERPEET, *Kierkegaard und die Frage nach einer Aesthetik der Gegenwart*, Halle an der Saale 1940, p. 105. Cf. anche V. LINDSTRÖM, *Stadiernas Teologi*..., p. 80 nota.
[370] Schelling nella «Freiheitsschrift» del 1809 non vede contro questa argomentazione altra via d'uscita che salvare l'uomo con la sua libertà, poiché essa è «impensabile in contrasto con l'onnipotenza, nell'essenza divina stessa, dicendo che l'uomo non è fuori di Dio ma in Dio e che la sua attività stessa appartiene alla vita di Dio» (W. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VII, p. 339).
[371] S. Tommaso, che concepisce lo spirito finito come *ens participatum* e non come fenomeno di coscienza, e perciò non semplice «momento» dell'Assoluto, ammette (d'accordo con Schelling e gli immanentisti) la causalità totale e continua di Dio sulle creature e sugli spiriti finiti, ma lungi dal concepire tale causalità della

Causa prima come escludente, egli la pone anzi fondante la causalità e libertà della causa seconda. La ragione profonda è che Dio è il *summum bonum* e lo stesso *esse per essentiam*, quindi «... Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse». E conclude con ben maggiore profondità degli idealisti spinoziani: «Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur» (*S. Th*., I[a], q. 105, a. 5). Perciò la Causa prima, proprio in virtù della sua totalità causativa, non sostituisce ma costituisce la causalità della Causa seconda sull'effetto: «Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum» (*De Ver.*, q. 6, a. 6; ed. Leon., Roma 1970, t. XXII, vol. 1, fol. 195, *l*. 123). Ed in un contesto ancor più pertinente per la dissoluzione idealistica: «Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ita non solum cum primo re conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret» (*C. Gent.*, lib. III, c. 67, Amplius. Per un maggiore sviluppo, cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino 1961, p. 424ss.).

[372] W. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...*, *S.W.*, Abt. I, Bd. VII, p. 339. Nella concezione panteistico-teosofica di Schelling si parla come in Eckhart della «nascita eterna» (*ewige Geburt*) ch'è Dio stesso come «libertà eterna», fondamento e inizio della sua realtà ma questo fondamento senza fondamento (*Ungrund*) da cui procede la creazione e la coscienza che Dio prende di sé è «senza coscienza» (*bewusst-los*). Così Dio non è un coscienza eterna, ma «un eterno diventar cosciente». Siffatta libertà eterna, che fonda l'essere, è un nulla poiché è una volontà che nulla vuole e da nulla è mossa, indifferente a tutto («... dem alle Dinge gleich sind» [*Die Weltalter*, *S.W*., Abt. I, Bd. VIII, p. 235]. Cf. al riguardo: F. O. KILE Jr., *Die theologischen Grundlagen...*, p. 97ss.).

[373] M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung...*, p. 82ss. e 98. Secondo Heidegger questa polemica è in rapporto con la *Pantheismusstreit* fra Schelling e Jacobi nella quale il primo ha sostenuto precisamente che solo il panteismo come sistema può garantire la libertà in quanto «il sentimento (*Gefühl*) che noi abbiamo del fatto (*Tatsache*) della libertà include in sé una certa prenozione (*Vorgriff* = pre-concetto, pre-afferramento) sul tutto dell'essente e questo presentimento per il tutto dell'essente è determinato mediante una prenozione sulla libertà umana» (*ibid*., p. 83. Sulla polemica Jacobi-Schelling ci permettiamo di rimandare ancora alla nostra *Introduzione all'ateismo...*, t. I, p. 588ss.).

[374] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 4, ed. cit., p. 15. Infatti «... das Seinlassen d. h. die Freiheit ist in sich aussetzend, ek-sistent» (*ibidem*).

[375] In questa semantica radicalizzata tutto è riportato alla superficie del puro darsi e lo stesso essere «non è», ma si dà come il dono del darsi del «c'è», come lo svelarsi del presentarsi: «Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben... Sein *ist* nicht. Sein gibt *Es* als das Entbergen von Anwesen» (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 6). Di qui, a differenza di S. Tommaso, l'eliminazione del rapporto del *Sein* al *Seiende*, per pensare il *Sein* unicamente in ciò ch'esso ha di proprio cioè mediante il tempo proprio – a partire dall'evento «... durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis» (*ibid*., p. 25: è la conclusione). E pertanto l'ultimo programma è stato di «*Sein ohne das Seiende zu denken*» (*ibid*., p. 2).

[376] «Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit. p. 15).

[377] «Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistende entbergende Seinlassen des Seienden» (M. HEIDEGGER, *ibid*., § 5, p. 18).

[378] «Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Trans*-zendenz als der Freiheit zum Grunde» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, ed. cit., p. 50). Corsivo di Heidegger.

[379] «Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 3, ed. cit., p. 12). Corsivo di Heidegger.

[380] Sull'impossibilità del cominciamento moderno col *cogito* ed in particolare di quello hegeliano cioè col puro essere, Kierkegaard si è pronunciato sempre con nettezza ed energia per la ragione che siffatto pensiero puro coincide con la massima cioè totale astrazione dall'essere e dall'esistere ossia col nulla: ciò comporta la «mancanza di ogni interesse» (*Interesseloshed*), la stasi assoluta (cf. S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 3, § 2; *S.V*. VII, p. 304. Le citazioni rimandano sempre all'ed. II dei *S.V.*, Copenaghen 1920-1926; tr. it. di C. Fabro, Bologna 1962, t. II, p. 126; *Opere*, p. 433ss.).

[381] Cf. spec. S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. I, A; *S.V*. XI, p. 143ss.; tr. it., Firenze 1953, p. 215.

[382] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. I. A; *S.V*. XI, p. 145; tr. it., p. 217. Kierkegaard perciò applica questa formula di struttura della libertà anche all'atto di fede (*Tro*) ch'è la scelta ultima cioè l'atto di libertà decisivo per l'essere dell'io come spirito (cf. *ibid.*, pp. 182 e 219; tr. it., pp. 260 e 301).

[383] Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. I, C; *S.V*. XI, p. 160ss.; tr. it., p. 235.

[384] Per Kierkegaard – che apprezza in questo la teoria di Fichte sulla *Einbildungskraft* – la fantasia è il «medio dell'infinitizzazione» è la facoltà *instar omnium* nella quale si riflettono tutte le potenze dell'uomo: sentimento, intelletto e volontà (...) secondo un doppio movimento cioè o di concentrazione (in Dio) o di dispersione nell'astratto impedendo all'io di ritornare a sé (*La malattia...*, *S.V*. VI, p. 162; tr. it., p. 237).

L'osservazione è approfondita più avanti: «Quando l'io, con una passione resa infinita dalla fantasia, si dispera per qualcosa di terrestre, la passione infinita trasforma questo [che di] particolare, questo qualcosa, nel terrestre in *toto*, vale a dire la determinazione della totalità dipende da chi dispera» (*ibid.*, p. 194; tr. it., p. 273s.).

[385] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, c. 1; *S.V.* XI, p. 215; tr. it., p. 297.

[386] Non si tratta ovviamente per Kierkegaard di «possibilità» semplicemente logica come assenza di contraddizione, ma in senso esistenziale ch'è la capacità attiva della libertà di porsi l'aut-aut della scelta, davanti a Dio e perciò di *fare* la scelta stessa mediante la quale si compie il «passaggio» nella realtà. L'espressione che ricorre più spesso è kata dunamin ed è certamente di origine aristotelica (cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 368 *b* 34ss. Per l'uso di kata dunamin in Kierkegaard, cf. A. IBSEN, *Sagregister*, in *S.V.* XV, p. 221 *a*. L'espressione ricorre soprattutto nella *Postilla conclusiva* e nella *Malattia mortale*, p. es.: «L'io kata dunamin non esiste realmente, ma è soltanto ciò che deve diventare», *S.V.* XI, p. 161; tr. it., p. 236).

[387] Sono decisive a questo riguardo le dichiarazioni del *Diario* posteriori ad *Anti-Climacus* (cf. *Papirer*, Copenaghen 1909-1948, X^2 A 202, X^2 A 328, X^2 A 439, X^2 A 632; tr. it., nri. 2658, 2729, 2802, 2925).

[388] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 3, § 2; *S.V.* VII, p. 360 ss; tr. it., t. II, p. 126ss.

[389] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X^1 A 139, p. 320s.; tr. it., nr. 2138, t. V, p. 167. E già in un testo di poco precedente, in polemica con Spinoza e Kant benché a diverso titolo, Kierkegaard osserva che «... l'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al Singolo (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide con il concetto. Per un singolo animale, una singola pianta, un singolo uomo, l'esistenza (essere – o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo Singolo non ha certo un'esistenza concettuale. Il modo col quale la filosofia moderna parla dell'esistenza mostra ch'essa non crede all'immortalità personale; la filosofia in generale non crede, essa comprende solo l'eternità dei "concetti"» (*ibid.*, X^2 A 328, p. 240, tr. it., nr. 2729, t. VII, p. 46).

[390] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X^2 A 426, p. 303; tr. it., nr. 2792, t. VII, p. 82.

[391] S. KIERKEGAARD, *Synspunket for min Forfatter-Virksomhed* (del 1849, ma pubblicato postumo nel 1859; Bilag; nr. 1: Til Dedicationen «hiin Enkelte», e spec. n. 2: Et Ord om min Forfatter-Virksomheds Forhold til «den Enkelte» – *S.V.* XIII p. 642ss.; tr. it., *Scritti sulla comunicazione*, Roma 1979, t. I, p. 197ss.). Il «prossimo», spiega profondamente Kierkegaard, «è l'espressione assolutamente vera per l'eguaglianza degli uomini così che, se ognuno amasse veramente il prossimo come se stesso, allora sarebbe assolutamente raggiunta la perfetta uguaglianza fra gli uomini» (*S.V.* XIII, p. 629s.).

[392] Del resto questo argomento è accennato ripetutamente anche nella *Postilla* ove si legge espressamente che Dio «... creando comunica in modo da *dare* creando l'indipendenza rispetto a sé» (cf. *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 2; *S.V.* VII, p. 246; tr. it., t. II, p. 69).

[393] Il testo ispiratore di quest'introduzione al testo potrebbero essere le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1807) di Schelling, le quali si occupano in particolare sulla possibilità (*Möglichkeit*) e sul cominciamento (*Anfang*) del male, dove Schelling distingue un fondamento (*Grund*) in Dio e uno fuori di Dio (*S.W.*, Abt. I, Bd. VII, spec. p. 364ss.). Può darsi, ma non ho indicazioni precise, che siano state probabilmente queste astruserie dello spinoziano Schelling a provocare il testo mirabile kierkegaardiano. Più evidente però sembra l'influsso di Fichte e di Hegel.

[394] Aristotele e tutto il pensiero greco ha ignorato la creazione e quindi ogni effettiva causalità totale di Dio sul mondo e sull'uomo.

[395] «Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, *manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum*; *sed in Deo non est aliqua relatio eius ad creaturas*, *sed secundum rationem tantum*, *in quantum creaturae referuntur ad ipsum*» (S. TOMMASO, *S. Th.*, I^a, q. 13, a. 7 *conclusio*. Cf. *ibid.*, q. 45, a. 3 ad 1^{um} *cum locis parallelis*). L'affinità con la posizione tomistica era stata già avvertita da H. ROOS, *Søren Kierkegaard og Katolicismen* (Copenaghen 1952, p. 29s.) ed è segnalata da G. MALANTSCHUCK, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, Copenaghen 1971, p. 80, n. 89.

[396] Cf. a questo proposito la dottrina tomistica della causalità totale di Dio sulla causa creata, libertà compresa, come causa principale seconda (*S. Th.* I^a, q. 105, aa. 4-5. – Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp. 370ss., 394ss., 420ss.).

[397] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1847, VII^1 A 181, pp. 116s.; tr. it., nr. 1266, t. III, p. 240s. – Una variazione poetico-religiosa pressoché contemporanea, introdotta in un Discorso edificante, riprende il medesimo concetto con maggiore concisione: «Molto spesso nel mondo gli uomini discutono scontenti sulla dipendenza e dell'indipendenza, sulla felicità di essere indipendenti e del peso di essere dipendenti. Eppure né il linguaggio né il pensiero umano hanno mai trovato un'immagine più bella dell'indipendenza del... povero uccello del cielo; eppure non c'è discorso più strano di quello che l'uomo debba essere così pesante per essere... leggero come l'uccello! Essere dipendente dal proprio tesoro, questa sì ch'è dipendenza e una pesante schiavitù; essere dipendenti da Dio, completamente dipendenti da lui, questa è indipendenza. Il colombo preoccupato temeva stoltamente di diventare completamente dipendente da Dio, per questo cessò di essere il povero uccello del cielo ch'è completamente dipendente da Dio. La dipendenza da Dio è l'unica indipendenza, perché Dio non pesa come pesano le cose terrestri e specialmente i tesori della terra: colui invece che dipende completamente da Dio, egli è leggero. Così il povero quando, contento di essere uomo,

contempla gli uccelli nel cielo, li contempla... nel cielo – a cui guarda sempre l'orante» (S. KIERKEGAARD, *Hvad vi laere ol Lilierne paa Marken og al Himmelens Fugle*, *S.V*. VIII, p. 315s.).

[398] L'accusa di «disonestà» (*Uredelighed*) è il tema dell'Introduzione alla *Dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa* (*Diario* 1847, VIII[2] B 81, 1, ma spec. 86, p. 168ss.; tr. it. di C. Fabro, nel volume *Studi Kierkegaardiani* [in collab.], Brescia 1957, pp. 365ss.).

[399] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1854, XI[1] A 284, p. 227s.; tr. it., nr. 4026, t. X, p. 225.

[400] S. KIERKEGAARD, *ibid.*, XI[1] A 590, p. 443s.; tr. it., nr. 4217, t. XI, p, 122.

[401] Cf. spec. S. KIERKEGAARD, *Diario* 1854-55, XI[2] A 205, p. 223; tr. it., nr. 4354, t. XI, p. 244.

[402] Già Victor Eremita, indagando la dialettica misteriosa del primo amore, presenta la «essenza di ogni amore come una sintesi di libertà e necessità» («At Kjaerligheds Vaesen er Eenhed of Frihed og Nodvendighed», *Enten-Eller*, *S.V*. II, p. 48s.). Di lì a poco ritorna la stessa definizione: «L'individuo si sente attirato da una forza irresistibile all'altro individuo, ma proprio in questo egli sperimenta (*föler*) la sua libertà» (*ibid.*, p. 51). Nella fase più matura del suo pensiero, specialmente a partire da *Anti-Climacus*, la libertà è ancorata tutta alla *necessità* ch'è riferita da una parte all'immutabilità dell'Assoluto, ch'è l'oggetto primo della scelta, e dall'altra alla fedeltà immutabile dell'amore da parte di chi deve scegliere, come ora si è visto.

[403] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X[2] A 396, p. 280s.; tr. it., nr. 2771, t. VII, p. 70.

[404] Cf. lo sviluppo di questo punto capitale nel già citato «Discorso d'occasione» ove si mostra che la costrizione è liberante quand'è accettata con pazienza davanti a Dio: «La pazienza è il rimbalzo dell'elasticità col quale chi è costretto si rende libero nella costrizione» in quanto la salvezza è fondata sulla «decisione dell'eternità» (*Ewiges Afgjörese*). Così quando S. Paolo si proclamò: «Io sono un cittadino romano», il governatore non poté imprigionarlo ed egli rimase in «libera prigionia» (*frit Fangeskab*). Quando l'uomo può dire: io sono un libero cittadino dell'eternità, la necessità non può imprigionarlo se non in «libera prigionia» (*S.V*. VIII, p. 249s.).

[405] Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, *S.V*. XI, p. 167; tr. it., ed. cit., p. 243.

[406] S. KIERKEGAARD, *L'equilibrio fra l'estetico e l'etico*, *S.V*. II, p. 188. Il male non è perciò un costitutivo ontico aderente alla finitezza dell'essere e risolventesi in essa, come pretende la filosofia moderna dopo Spinoza e soprattutto dopo Kant. Kierkegaard conclude perciò con prontezza: «Mostrerò più in là che per questo io non arrivo ad ammettere il male radicale» (*ibidem*).

[407] Il danese ha l'espressione intensiva «en Tanke-Uting» (*S.V*. IV, p. 354) = un'assurdità per il pensiero.

[408] S. KIERKEGAARD, *S.V*. VIII, p. 366; tr. it., Fossano 1971, p. 97.

[409] Kierkegaard qui rimanda a Leibniz. Gli Editori citano: *Theodicée*, § 319, ma forse era meglio rimandare ai §§ 46-49 dove Leibniz discute e critica «... cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre» che Molina e i Molinisti opponevano ai Tomisti, una posizione assurda – come qui dice Kierkegaard – che ha avuto la sua caricatura nell'esempio dell'asino di Buridano («le cas de l'âne de Buridan entre deux prés» [*ibid.*, ed. Gehrardt, t. VI, p. 129]) il quale appunto, posto fra due corbe di fieno perfettamente uguali, se ne morì di fame!

[410] S. KIERKEGAARD, *Il concetto...*, c. IV, p. 420; tr. it., Firenze 1953, p. 140s. Sorprende perciò che in questa tesi, dedicata allo studio della soggettività in Kierkegaard, si parli della «soggettività esistenziale come finitezza della libertà» (cf. J. L. BLASS, *Die Krise der Freiheit im Denken Søren Kierkegaards*, Ratingen bei Düsseldorf 1968, p. 55ss.). Questo scambio della posizione di Kierkegaard con quella di Heidegger ha inquinato l'origine spuria dell'esistenzialismo ed è duro a morire. Ma Heidegger ha espressamente distinto (e opposto) la sua posizione da quella di Kierkegaard.

[411] Queste considerazioni del «momento» (*Oejeblikket*) platonico sono riprese più ampiamente in una nota del *Concetto dell'angoscia* ove si mostra il capovolgimento che il cristianesimo ha operato con il «momento» in quanto esso viene riferito all'eternità e con esso l'eternità diventa esistenziale (cf. *S.V*. IV, p. 388ss.).

[412] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*[5], § 74, p. 385. Il circolo dell'immanenza, nel senso di lasciar essere dell'essente nella sua finitezza, è affermato alcune righe prima: «In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei» (p. 384).

[413] S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, P. II; *S.V*. II, p. 232.

[414] S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, P. II; *S.V*. II, p. 292.

[415] S. KIERKEGAARD, *Il concetto...*, c. IV; *S.V*. IV, p. 431s; tr. it., p. 154ss.

[416] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, c. 3: «Che il peccato non è una negazione ma una posizione» (*S.V*. XI, p. 237; tr. it., p. 321).

[417] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, p. 201s.; tr. it., p. 282.

[418] C. FABRO, «Kierkegaard critico...», p. 529ss.

[419] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X[2] A 438, p. 310s.; tr. it., nr. 2801, t. VII , p. 89 (Kierkegaard s'ispira all'importante opera di J. MÜLLER, *Die christliche Lehre von der Sünde*, Breslau 1849[3]).

[420] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X[2] A 404, p. 287; tr. it., nr. 2777, t. VII, p. 75.

[421] A questo riguardo i due modelli più insigni sono Abramo e Maria, accomunati insieme in *Frygt og Baeven* (*S.V*. III, p. 128s.; tr. it., *Timore e Tremore*, in *Opere*, p. 70s.).

[422] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-50, X[2] A 428, p. 304s.; tr. it., nr. 2793, t. VII, p. 84. Kierkegaard vuol dire che l'uomo per quanto rifletta, finché non ha scelto Dio, non può mai agire in modo decisivo: la riflessione subentrerà subito come «l'equilibrio delle possibilità... la quale a cinque possibilità può contrapporre altre

cinque contropossibilità» (*Diario* 1849, X^1 A 66, p. 52; tr. it., nr. 2098, t. V, p. 144). L'effetto della riflessione è l'indifferenza e non a caso il razionalismo si è arenato alla *libertas indifferentiae*.

[423] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1852, X^4 A 581, pp. 397ss.; tr. it., nr. 3653, t. IX, p. 140. Altri testi non meno vigorosi in questo senso: X^4 A 613:«Solo l'Assoluto può portare un uomo» (tr. it., nr. 3669, t. IX, p. 150); XI^1 A 95: «La "notte dell'Assoluto"» (tr. it., nr. 3878, t. X, p. 122).

[424] S. KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847 (*S.V.* IX, per intero). L'opera, ch'è il capolavoro dell'etica teologica di Kierkegaard, è divisa in due parti: la prima tratta del «dovere» di amare, mentre la seconda è un commento alla «dottrina paolina dell'amore» (1*Co* 8,2 e 13,7.5.13). Ora pubblicato presso l'editore Rusconi (Milano 1983) in una nostra traduzione integrale.

[425] A questo rapporto dell'Assoluto, che fonda positivamente l'infinità della libertà, corrispondono per tappe i momenti (negativi) di liberazione dal finito: anzitutto l'ironia nel passaggio dallo stadio estetico allo stadio etico, l'humor e la rassegnazione nel passaggio dallo stadio etico a quello religioso ed il pentimento ch'è l'antitesi della disperazione in cui si consuma la vita estetica (cf. le annotazioni di G. MALANTSCHUCK, «La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard», RSPT [1958] p. 720ss.).

[426] S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, *S.V.* IX, p. 50ss. Nell'ultima elevazione (IX), dedicata all'«atto di amore di ricordare un defunto», Kierkegaard svolge il pensiero che questo è «l'atto di amore il più libero» per la ragione che qui manca ogni causa di costrizione e perciò si afferma che «più forte è ciò che obbliga e meno libero è l'amore» (*Jo staerkere det Nödende er*, *jo mindre fri er Kjaerligheden*). Un principio ch'è solo in apparenza in contrasto con quello fondamentale fin qui, e ovunque, esposto da Kierkegaard poiché qui si tratta di costrizione e obbligazione che viene dall'esterno e dalle cose finite (p. 396s.).

[427] «*Hiertets Reenhed er at ville Eet*». È il tema del «Discorso d'occasione» del 1847 (*S.V.* VIII, p. 153ss.).

[428] La nostra ricerca voleva chiarire la rigorosità che ha la fondazione speculativa della libertà in Kierkegaard (contestata com'è noto, da Heidegger) e che essa segue un indirizzo (d'accordo in questo con Heidegger) [ma] diametralmente opposto a quello di Heidegger. [*Nota del curatore*: Il «ma» avversativo manca nella prima pubblicazione dell'articolo, in *Studi di Filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano 1975, p. 116].

[429] «Das Wahre ist so das baccantische Taumel» (G. HEGEL, *Phänomenologie...*, Vorrede; ed. Hoffmeister, p. 39).

[430] «Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein» (G. HEGEL, *Phänomenologie...*, Vorrede, ed. cit., p. 12). Ed un po' più sotto: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen» (p. 21).

[431] Mentre Jaspers e Heidegger, e con loro Sartre, ignorano la dialettica qualitativa, l'afferma invece espressamente (com'è noto) K. Barth che nel 1922 attribuisce a Kierkegaard il rinnovamento della teologia contemporanea e della propria: «Se io ho un "sistema", allora esso consiste in questo che io tengo il più possibile sempre davanti agli occhi nel suo significato positivo e negativo ciò che Kierkegaard chiama la "differenza qualitativa infinita" (*unendliche qualitative Unterschied*) di tempo ed eternità. Dio in cielo e tu sulla terra. Il rapporto di *questo* Dio a *questo uomo*, il rapporto di *questo* uomo a *questo* Dio è per me il tema della Bibbia ed insieme la somma della filosofia» (K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1940^7, p. III).

[432] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, §§ 3-4, ed. cit., p. 12s., p. 15.

[433] M. HEIDEGGER, *ibid.*, § 4, ed. cit., p. 15.

[434] «Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seienden» (M. HEIDEGGER, *ibid.*, § 4, ed. cit., p. 14).

[435] Il testo della definizione è illuminante: «Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese (= la libertà) ist das eksistente, entbergende Seinlassen des Seienden» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*[5], p. 18). Di qui l'immagine della filosofia come «circolo» e «circolo di circoli» (*Kreis der Kreisen*), frequente in Hegel (*Phänomenologie...*, Vorrede, ed. cit., p. 20, p. 31).

[436] «*Sein*, *reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich... Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere» (G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I. *Abschnitt*: *Bestimmtheit. Qualität*; ed. Lasson, Bd. I, p. 66).

[437] «Man kann das "Kapital" von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!» (W. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Excepte und Randglossen, Berlin 1958, p. 99. Cf. al riguardo la nostra Introduzione: *Feuerbach-Marx-Engels*. *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1970^4, p. LXXXIss.).

[438] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II. Teil, I. Abt., I. Buch, I. Hauptst., 3. Abschn.; B 113ss. (manca nell'ed. A). Seguo il testo della ed. Reclam di Schmidt-Bergner, Leipzig 1956, p. 155ss.

[439] Cf. p. es. l'esposizione magistrale: *De Ver.*, q. 1, aa. 1-12 ch'è ripresa in forma sintetica nella *S. Th.*, I^a, q. 16, aa. 1-8.

[440] Questo principio è già presente nell'eidoj platonico e soprattutto nella composizione di ulh-morfh aristotelica, svisata da Kant.

[441] Nel saggio *Kants These über das Sein* (Frankfurt a. M. 1963) Heidegger dimostra chiaramente che le categorie della modalità (possibilità-realtà-necessità) sono funzioni del pensiero, cioè un «rapporto» di concetti (p. 25).

[442] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II. Teil, II. Buch, II. Hauptst., A 599, B 626; ed. cit., p. 655ss.

[443] M. HEIDEGGER, *Kants These...*, p. 10.
[444] A questo proposito perciò Heidegger può osservare: «In questa situazione (*Sachverhalt*) è posto il fondamento per ciò che con Hegel, sulla via, al di là di Fichte e Schelling, sarà la "scienza della Logica" (*Wissenschaft der Logik*), per un movimento di principi (*Grundsätzen*) che circola in se stesso, il quale è la "stessa assolutezza dell'essere"» (*Kants These...*, p. 22).
[445] M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, spec. p. 183ss.
[446] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 218, B 265.
[447] Proprietà dell'intelletto, grazie alla coscienza della spontaneità ossia originarietà della coscienza che caratterizza il trascendentale moderno dopo Kant, ispirato da Leibniz: spontaneità teoretica (*Ich denke*) e spontaneità pratica (libertà) come «produzione di unità», ossia unificazione da parte del Soggetto: «L'autocoscienza della persona operante è coscienza della spontaneità. La coscienza della libera spontaneità, la coscienza ch'io posso agire con una decisione libera, la coscienza della spontaneità è ciò in cui si illumina l'esistenza intelligibile del mio Io invisibile» (G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, § 21; Vierte, durchgesehene und mit einem dritten Teil vermehrte Auflage, Berlin 1969, p. 203). L'A. difende la tesi di un accordo di fondo fra S. Tommaso e Kant sulla base della distinzione dell'*Unum* trascendentale e predicamentale (Cf. la nostra critica in *Rassegna di letteratura tomistica*, IV [1972] pp. 338-345).
[448] Il termine è dello stesso Hegel (*ein qualitativer Sprung*) applicato allo sviluppo del bambino dalla sfera biologica alla «nuova forma dello Spirito che si sta formando» (*Phänomenologie...*, Vorrede, ed. cit., p. 15).
[449] «Die Prinzipien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen... überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, – und sein Recht ist das allerhöchste, – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt» (G. HEGEL, *Grundlinien...*, § 340; ed. Hoffmeister, p. 288).
[450] Non tutti i testi hegeliani, che citiamo, potevano essere noti a Kierkegaard, perché alcuni erano inediti al suo tempo, ma la dottrina è la medesima delle opere già note a Kierkegaard.
[451] G. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, II. Bd., *Natur- und Geistesphilosophie*; ed. Hoffmeister, *S.W.*, Bd. XX, p. 272s. – Una formula ancora più incisiva e didattica si legge nella prima parte: «Die Natur ist im Raume; die ganze vergangene Geschichte bleibt gegenwärtig: *der Geist ist Zeit*; er hat die Vergangenheit, seine Erziehung vernichtet» (ed. cit., *S.W.*, Bd XIX, p. 4). Ha attirato l'attenzione su questo testo A. KOYRÈ, «Hegel à Jena», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 15 [1935] pp. 420-431).
[452] G. HEGEL, *Enzyklopädie...* 1830, §§ 367 e 220; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, pp. 303 e 187.
[453] G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I. Buch, *Die Lehre vom Sein*: Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? (ed. Lasson, Bd. I, p. 63ss.).
[454] G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; ed. Lasson, Bd. I, p. 66s.
[455] G. HEGEL, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, § 16, in *Nürnberger Schriften*, ed. cit., p. 239s.
[456] G. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*; ed. cit., II. Bd., p. 3.
[457] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 142, B 181.
[458] G. HEGEL, *Nürnberger Schriften 1808-1816*, § 12; ed. cit., *S.W.*, Bd. XXI, p. 328.
[459] «Das Dialektische zeigt sie (die Begriffe) in ihrem Übergehen und ihre Auflösung auf». Di qui Hegel passa allo «speculativo» o razionale positivo il quale apprende (*erfasst*) la loro unità nella loro opposizione, ossia il positivo nella dissoluzione e nel trapassare (*loc. cit.*). Qui è ormai superfluo osservare che l'ambiguità o piuttosto l'impossibilità, già rilevata nel dialettico, si ripete aggravata.
[460] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, sez. II, c. 3, I; *Opere*, p. 423 ss.
[461] G. HEGEL, *Phänomenologie...*, Vorrede, ed. cit., p. 19.
[462] «Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder ist nur dies reine, leere Anschauen selbst» (G. HEGEL, *Wissenschaft...*; ed. Lasson Bd. I, p. 66s.).
[463] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, C. 3; *S.V.* VII, p. 301s.; *Opere*, ed. cit., p. 430s.
[464] Lo ha espressamente rilevato L. REIMER,«Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard», *Kierkegaardiana* 7 (1968) p. 46ss.
[465] La letteratura sui rapporti Hegel-Kierkegaard è assai abbondante. Fino alla produzione di Jo. Climacus (eccettuato quindi il *Libro su Adler*), cf. N. THULSTRUP, *Kierkegaard Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, Copenaghen 1976; ID., *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Stuttgart 1969. Ignora il *Libro su Adler* lo studio di E. von HAGEN, *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, Bonn 1969. Un'analisi d'insieme, sia per i *Vaerker* come per i *Papirer*, è data nel nostro studio: «Kierkegaard critico di Hegel», in *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, p. 527ss. – con bibliografia (p. 593s.).
[466] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, *loc. cit.*, *S.V.* VII, p. 119s.; tr. it., *Opere*, p. 329 *a.* – Perciò il principio hegeliano che «l'esterno è l'interno» (*das Äussere ist das Innere – Wissenschaft der Logik*, II. Buch, I. Abschn., 3. Kap.; ed. Lasson Bd. II, p. 152; *Enzyklopädie...*, §§ 138-141). Kierkegaard attacca questo caposaldo della dialettica hegeliana fin dall'inizio della sua attività letteraria, nella Prefazione a *Enten-Eller*,

S.V. I, p. III, Cf. anche: *Stadier paa Livets Vej*, *S.V*. V, p. 396; *Diario* VII[1] A 186; (tr. it., nr. 1271, t. III, p. 244ss.).

[467] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, C. 3; *S.V*. VII, p. 295s.; tr. it., *Opere*, p. 427s.

[468] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 2; *S.V*. VII, p. 181; tr. it., *Opere*, p. 364 *a*.

[469] Probabilmente in polemica col pastore Adler, ma soprattutto con l'hegelismo dominante, Kierkegaard il 4 luglio 1840 osserva che «la storia è unità di metafisica e di casualità... e che questa unità punto di vista di Dio è la "Provvidenza": dal punto di vista degli uomini è la "storia"» (*Diario* 1840, III A I; tr. it., nr. 654, t. III, p. 9).

[470] S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. I; *S.V*. VII, p. 126; tr. it., *Opere*, p. 333 *a*.

[471] S. KIERKEGAARD, *ibid.*, P. II, Sez. II, c. 2; *S.V*. VII, p. 182; tr. it., *Opere*, p. 364 *b*.

[472] L'inevitabilità di questa «sostituzione» (*Enthobung*), che si profila già in Kant, è analizzata ampiamente da Heidegger nella discussione del problema fondamentale della *Kritik der reinen Vernunft* (Cf. *Das Ding*, ed. cit., p. 131ss.). Heidegger mostra in un modo del tutto pertinente, come già aveva intuito prima Leibniz (ed. Gerhardt, t. IV, p. 394s.), che la conclusione dell'Analitica di Kant è il «carattere matematico e dinamico» – la funzione dell'unità e della forza (*Kraft*) – dei nuovi principi per la conoscenza del reale (*ibid.*, p. 148s.).

[473] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-1850, X^2 A 396; tr. it., nr. 2771, t. VII, p. 70.

[474] Seguo: *Postilla...*, P. II, Sez. II, c. 4; *S.V*. VII, p. 552ss.; *Opere*, p. 572ss.

[475] Kierkegaard aveva attinto questa dottrina della tradizione nell'esposizione che i due sommi storici della Chiesa, J. A. Möhler e J. Görres, avevano fatto nelle rispettive monografie: *Athanasius der Grosse*, che sono citate nei *Papirer* (II A 304 e 745). Sullo sviluppo dei rapporti fra il giovane Kierkegaard e il cattolico Möhler, rimando allo studio: «Spunti cattolici nel pensiero religioso di Kierkegaard», *Doctor Communis* 4 (1973) pp. 251-280.

[476] «*Det Paradoxe er*, *at Christus er kommen til Verden for at lide*» (S. KIERKEGAARD, *Postilla...*, Slutning; *S.V*. VII, p. 588, tr. it., *Opere*, cit., p. 593 *b* – corsivo di Kierkegaard). Kierkegaard ha scritto come è noto il «Vangelo delle sofferenze» (*Lidelsernes Evangelium*, *S.V*. VIII, pp. 351-448) ch'è uno dei gioielli della sua produzione edificante (tr. it., in *Opere*, p. 829ss.). Sulla sofferenza nell'opera di Kierkegaard c'è ora l'antologia di D. HOFFMANN, *Søren Kierkegaard*, *Christ aus Leidenschaft*, Berlin 1963.

[477] Il problema si trova già proposto con chiarezza in un importante appunto del 1842-43 a riguardo dell'affermazione di Leibniz che le regole dell'armonia esistono prima che qualcuno suoni (Cf. *Theodicée*, § 181). Ma questo, secondo Kierkegaard, non prova nulla: «Per questa via non si prova se non la verità astratta. Ma il Cristianesimo è una verità storica, come può allora essere la verità assoluta? Se esso è la verità storica, esso è apparso in un certo tempo e in un certo luogo ed è valido quindi solo per un certo tempo e un certo luogo. Se si vuole dire che esso è esistito prima che fosse divenuto, come è l'armonia, allora non si dice di esso di più di qualsiasi altra idea poiché anch'esso è: a patwr a mhtwr agenealoghtoj (*Ebr* 7,3); se s'insiste (*urgerer*) con forza su questo, allora si snerva l'essenza del Cristianesimo; poiché la realtà storica (*det Historiske*) è precisamente per esso l'essenziale, mentre per le altre idee esso è l'accidentale» (*Diario* IV, C 35, p. 388). Questo, ch'è il punto essenziale per afferrare la dialettica qualitativa di Kierkegaard, è completamente frainteso dal teologo grundtvigiano K. L. LÖGSTRUP, *Opgör med Kierkegaard*, Copenaghen 1968, spec. P. I: «Kristendom uden den historiske Jesus», p. II ss., spec. 19ss. e 34ss.; ID., *Kunst og Etik*, Copenaghen 1961, p. 55ss., spec. 157ss. E vedi ora la risposta di un autentico kierkegaardiano: G. MALANTSCHUCK, «Lögtrups Opgör med Kierkegaard», *Kierkegaardiana* 8 (1971) p. 163ss.

[478] Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-1850, X^2 A 401; tr. it., nr. 2775, t. VII, p. 74.

[479] S. KIERKEGAARD, *ibid.*, X^2 A 501; tr. it., nr. 2843, t. VII, p. 117.

[480] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849, X A 478; tr. it., nr. 2367, t. VI, p. 52. – Sul «problema di Lessing», mi permetto di rimandare ancora allo studio: «Lessing e il Cristianesimo...», p. 223ss. (cf. anche l'Introduzione alla tr. it. delle *Briciole* e della *Postilla*, Bologna 1962, t. I, p. 14ss.). Per un esame più analitico rimando alla tesi del mio allievo: B. BOTHE, *Glaube und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings*, Meisenheim am Glan 1972.

[481] S. KIERKEGAARD, *Diario* VII^2 B 235: occupa l'intero volume. Altre integrazioni si trovano nel vol. $VIII^2$ B (pp. 5-79). Per ulteriori indicazioni si rimanda all'Introduzione della nostra tr. it. (Padova 1976). Le citazioni seguenti rimandano a questa traduzione. L'importanza per la nostra questione del *Libro su Adler*, ignorato dalla teologia dialettica, supera quella di qualsiasi scritto: «Il libro è straordinariamente illuminante perché esso mostra l'indirizzo di pensiero proprio di Kierkegaard in modo più chiaro di qualsiasi altro suo libro. Se vogliamo avere un'impressione di ciò che significa la dialettica qualitativa, applicata ad una questione del tutto determinata, dobbiamo studiare il Libro su Adler» (Jo. HOHLENBERG, *Søren Kierkegaard*, Copenaghen 1940, p. 227. È il testo messo come motto alla nostra traduzione citata).

[482] Uno stralcio del *Libro su Adler* dal titolo: «*Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*» del 1847, fu pubblicato da Kierkegaard nelle: «*Tvende ethisk religieuse Smaa-Afhandlinger*» di H. H., nel 1849, *S.V*. XI, p. III ss. Le nostre citazioni rimandano sempre al testo originale del *Libro su Adler* e alla nostra traduzione italiana.

[483] S. KIERKEGAARD, *Diario* VII^2 B 256, 9, p. 282s.

[484] All'autorità di Cristo e dell'Apostolo deve corrispondere nel credente l'obbedienza (*Lydighed*): «Il dubbio e la superstizione, che rendono vana la fede, hanno fra l'altro messo in disagio gli uomini per quanto riguarda l'obbedire, l'inchinarsi all'autorità. (...) Perciò tutta la speculazione moderna è affettata per aver abolito *l'obbedienza* da una parte e *l'autorità* dall'altra pretendendo di essere ortodossi» (p. 266).
[485] S. KIERKEGAARD, *Diario* VII^2 B 235, p. 78s.; tr. it., p. 214.
[486] A questo proposito Kierkegaard, rifacendosi ad Hamann, chiama Pilato nelle *Briciole*, «... quel grande pensatore e gran saggio, *executor Novi Testamenti*» (*S.V.* IV, p. 302; *Opere*, p. 198s.).
[487] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1837, I A 328; tr. it., nr. 180, t. II, p. 80s. – Parimenti dieci anni dopo nel *Libro su Adler*: «Cos'è che ha portato l'esegesi e la speculazione moderna fuori strada confondendo la realtà cristiana, ossia come sono arrivate a confondere l'essenza del Cristianesimo? La risposta più semplice e categorica è la seguente: col riportare la sfera del paradosso nell'estetica, si ha il risultato che ogni termine cristiano il quale – fin quando resta nella sua sfera – è una categoria qualitativa, quando è posto in una condizione d'inferiorità, è ridotto ad una espressione spiritosa che significa così un mucchio di cose» (*Diario* VII^2 B 235, p. 136; tr. it., p. 270).
[488] Così Kierkegaard rigetta la tesi idealistica della «*perfettibilità*» del Cristianesimo (Cf. p. 249). Quindi anche se il Cristianesimo esistesse da 10.000 anni, non si potrebbe in senso decisivo andare più in là dei contemporanei e spiega: «La storia del Cristianesimo non si rapporta affatto direttamente a questa realtà cristiana, come l'esistenza di un albero con la crescita si rapporta al seme» (p. 214).
[489] S. KIERKEGAARD, *Libro su Adler*, c. II, tr. cit., p. 211-212. (VII^2 B 235, p. 76s.).
[490] S. KIERKEGAARD, *Esercizio...*, II: «Beato colui che non si scandalizza in me»; *S.V.* XII, p. 162s.; tr. it., *Opere*, p. 761 *a* - 762 *b*.
[491] La dichiarazione di Fichte sull'indifferenza della realtà storica, vale per Spinoza e per tutto il pensiero moderno: «Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig auf welche Wege er dazu gekommen ist» (*Die Anweisung des seligen Lebens*, Vorlesung VI; ed. Medicus, Bd. V, p. 197). È la tesi di Lessing e dell'illuminismo contro la quale Kierkegaard ha opposto l'esigenza della fede nel Cristo storico.
[492] Il primo cenno è in un appunto del 1842-43 che contiene il tema centrale della *Postilla*: «Il rapporto tra l'estetica e l'etica – il passaggio – *pateticamente* non dialetticamente, qui comincia una dialettica qualitativamente diversa» (*Diario* IV C 105, p. 414). – Notiamo, *en passant*, che il termine di dialettica qualitativa è quasi del tutto trascurato dalla ermeneutica kierkegaardiana anche recente (lo ignora l'articolo «Dialektik» di H. RADERMACHER in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, Bd. II, p. 289ss. Lo ignora anche R. HEISS, *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhundert – Hegel*, *Kierkegaard*, *Marx*, Köln-Berlin 1963. Lo ricorda invece G. CAPONE BRAGA, «Dialettica», in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967^2, t. II, col. 434).
[493] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1846-47, VII^1 A 182; tr. it., nr. 1267, t. III, p. 242. Un po' più sotto, nello stesso contesto polemico, si rivendica l'originalità della «dialettica qualitativa» della libertà (VII^1 A 191; tr. it., nr. 1276, t. III, p. 250s.). Il termine non si trova ancora esplicitamente nelle *Briciole*.
[494] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, A, C. I; *S.V.* XI, p. 215; *Opere*, p. 662 *b*.
[495] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1850-1851 X^3 A 28; tr. it., nr. 2951, t. VII, p. 182.
[496] S. KIERKEGAARD, *Diario* 1852, X^5 A 11; tr. it., nr. 3717, t. IX, p. 186.
[497] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, A, C. I; *S.V.* XI, p. 215s.; *Opere*, p. 662s.
[498] Sul concetto autentico dell'indipendenza dell'io, come essenza profonda della libertà, cf. ancora *Diario* 1846-1847, VII^1 A 181; tr. it., nr. 1266, t. III, p. 240s.
[499] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, C. 2: *S.V.* XI, p. 231; *Opere*, p. 671 *b*.
[500] Una volta ammesso col Cristianesimo, e contro Lessing, che una salvezza eterna si può decidere nel tempo, si deve anche ammettere che la dannazione eterna si decide nel tempo e quindi l'eternità delle pene dell'inferno (Cf. *Diario*, Indice: voce «eternità»; t. XII).
[501] Qui il «salto qualitativo», quando il peccato si è impadronito dell'io cioè della sua volontà, è lo «stato del peccato»; lo stato nel peccato è il peccato nel senso più profondo; è un peccato più grave dei singoli peccati, è il peccato (p. 678 *a*) nel senso appunto di «disperazione» (*Fortvivlelse*) com'è detto nella *Malattia mortale* (P. I, A B C; *S.V.* XI, p. 145ss.; *Opere*, p. 625ss.). La seconda parte porta il titolo: *Fortvivlelse er Synden* («la disperazione è il peccato», perché deviazione del rapporto a Dio e ripiegamento dell'io sul finito e rifiuto della fede): «Og dette er en af de for hele Christondommen meest afgiörende Bestemmelser, at Modsaetningen til Synd ikke er Dyde, men Tro» (*S.V.* XI, p. 219; *Opere*, p. 664).
[502] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, B b; *S.V.* XI, p. 252s., *Opere*, p. 682 *ab*.
[503] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, B c; *S.V.* p. 269s., *Opere*, p. 691s.
[504] S. KIERKEGAARD, *La malattia...*, P. II, B; *S.V.* XI, p. 359s. nota; *Opere*, p. 684.
[505] S. KIERKEGAARD, *Esercizio...*, III, 4; *S.V.* XII, p. 221; *Opere*, p. 790 *a*.
[506] S. KIERKEGAARD, *Vangelo...*, Christelige Taler I, *S.V.* VIII, p. 366; *Opere*, p. 836 *a*.
[507] *Gv* 1,18. La dichiarazione ritorna alla lettera nella prima parte della I lettera dell'autore del IV Vangelo: 1*Gv* 4,12. Il contesto è che dobbiamo andare a Dio soprattutto con l'amore fraterno scambievole.

[508] La Bibbia afferma che Mosè e l'Apostolo Paolo hanno visto Dio nella sua essenza (*Dt* 34,10-11; 2*Co* 12,4ss.): così interpretano S. Agostino (*Epist. de videndo Deo*, c. 13) e S. Tommaso (*S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 174, a. 4 e q. 175, a. 3).
[509] Lettera di Paolo VI al sen. A. Pesenti (*Paese Sera*, 8 agosto 1978, p. 3).
[510] 3*Re* 19,11-13.
[511] ARISTOTELE, *Metaph*., lib. XII, c. 7, 1072 *b* 14ss.
[512] PS. DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, c. 1, § 7; *PG* 3, col. 596 *b*.
[513] TH. Haecker, *TAG- UND NACHTBÜCHER* 1939-1945, MÜNCHEN 1947, P. 275.
[514] L'affermazione dell'esistenza di Dio e la condanna dell'ateismo è stato l'oggetto del Vaticano I (*DS*, 3021-3025), l'analisi dell'ateismo si trova nel Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, §§ 19-21). Paolo VI, al fine di promuovere l'aggiornamento, inteso dal Concilio, ha istituito nella Curia un Segretariato per i non credenti (cioè gli atei). Il fallimento di tale progetto, in una società dei consumi e di oscuramento teologico come la nostra, è attestato dallo scatenarsi dell'irreligiosità e dell'edonismo nella vita privata e pubblica che sta portando la Chiesa, sgomenta e disorientata nella sua stessa gerarchia, allo smarrimento dottrinale e morale dei secoli più bui della sua storia.
[515] Th. HAECKER, *Tag- und Nachtbücher*, 1939-1945, München 1947; tr. it., Torino 1955, p. 168s.
[516] Questo punto è esposto con chiarezza da S. Anselmo nel dialogo *De casu diaboli*: «Ita ergo dic quia diabolus accepit velle et posse accipere perseverantiam et velle et posse perseverare, ideo non accepit nec perseveravit quia non pervoluit. (...) Non ideo non accepit quia Deus non dedit, sed Deus ideo non dedit quia ille non accepit» (c. 3; *Opera Omnia*; ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, t. I, p. 238s.). Ed in forma positiva: «Non solum autem voluit (malus angelus) esse aequalis Deo qui praesumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior voluit esse volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam contra Dei voluntatem posuit» (*ibid.*, c. 4; p. 242).
[517] *S. Th*., I^{a}, q. 63, a. 1 ad 4^{um}.
[518] *S. Th*., I^{a}, q. 63, a. 7.
[519] Milton (*The Paradise Lost*) e Byron (*Cain*) hanno indagato acutamente la fenomenologia della ribellione demoniaca.
[520] *De Malo*, q. 16, a. 4. Questa posizione sembra in contrasto con quella di Anselmo che abbiamo riferita. Ma una distinzione fra l'atto di «intelligere» e quello di «eligere» è pacifica anche per Tommaso.
[521] S. Tommaso si avvicina a questa spiegazione esistenziale ricorrendo, nel peccato dell'angelo, alla *absentia solum considerationis eorum quae considerare debent.* E conclude: *Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis* (*S. Th*., I^{a}, q. 63, a. 1 ad 4^{um}).
[522] *De Malo*, q. 16, a. 4.
[523] *Ibid.*, ad 3^{um}.
[524] *De Malo*, q. 16, a. 5.
[525] *Ibid*.
[526] *Ibid*.
[527] Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...*, t. I, p. 34ss.
[528] G. LEOPARDI, *L'infinito*, in *Opere*, Firenze 1969, p. 17 *a*.
[529] *De Malo*, q. 16, a. 5 ad 12^{um}. Altra caratteristica agghiacciante, che potrebbe essere indicata comune al diavolo e al filosofo ateo è l'incapacità che ambedue mostrano del senso di colpa e del pentimento: «Diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa» (*ibid.*, ad 5^{um}).
[530] *Ibid.*, ad 4^{um}.
[531] *Sal* 13,1; 52,1 – «Stolto» in senso biblico non è il tardo di mente o il minorato psichico o altri i quali soffrono senza propria colpa di un difetto involontario, ma colui che esalta se stesso e rifiuta di riferire a Dio il bene che trova in sé e fuori di sé.
[532] H. HEINE, *Nachwort zum Romanzero*, in *Werke*, Insel Verlag, Bd. III, p. 201ss. La traduzione è nostra.
[533] H. HEINE, *Nachwort...*, p. 200.
[534] H. HEINE, *ibid.*, p. 201.
[535] H. HEINE, *ibid.*, p. 202.
[536] H. HEINE, *Nachwort...*, p. 202.
[537] H. HEINE, *ibid.*, p. 202.
[538] H. HEINE, *ibid.*, p. 203.
[539] H. HEINE, *ibid.*, p. 203.
[540] H. HEINE, *ibid.*, p. 207.
[541] Utile guida per muoversi sul problema della libertà nelle principali opere kantiane, è l'ampia silloge di M. STOCKHAMMER, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Köln 1961. Sorprende che l'Autore prenda in considerazione, e giustamente, lo *Streit der Fakultäten*, ed ometta invece il *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, non solo perché questo scritto ha preceduto e provocato quello, ma anche perché esso dà al problema della libertà, come vedremo, una considerazione propria e originale.

[542] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede B XXXIV; ed. R. Schmidt, Leipzig 1930, p. 30; ed. Reclam, Leipzig 1956, p. 35 (corsivo di Kant).
[543] Com'è noto Kant ha preso questo concetto rigido della necessità causale dei fenomeni fisici dal meccanicismo della nuova fisica galileiana; la fisica nucleare e la biologia molecolare odierne pensano ed operano invece mediante «leggi di probabilità».
[544] «Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.* B. XXX; ed. Schmidt, p. 28; ed. Reclam, p. 32).
[545] Anche S. Tommaso alla questione: *Utrum homo sit liberi arbitrii*, porta come argomento per la risposta affermativa l'esistenza dell'ordine morale: «alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae» (*S. Th*., I^a, q. 83, a. 1). Ma il fondamento speculativo dei due pensatori è, nella sua angolatura, diverso.
[546] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede; ed. K. Vorländer, p. 4 nota.
[547] «*Ein gesetztliches*», nell'originale. La tr. it. di F. Capra (Bari 1909, p. 3) ha: «un bisogno di legge», di cui non intendo bene il senso. Anche in seguito ci permetteremo di ritoccare questa traduzione.
[548] *Unentbehrlichkeit*. La tr. it. ha «necessità assoluta» (p. 6).
[549] Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Erste Einleitung; ed. Cassirer, Bd. V, p. 184s.
[550] Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Erste Einleitung; ed. Cassirer, Bd. V, p. 184s.I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, P. I, Kritische Bemerkung der Analytik; ed. cit., p. 109; tr. it., p. 110.
[551] Cf. G. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 50.
[552] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, *loc. cit*.; ed. cit., p. 123; tr. it., p. 122.
[553] La III edizione è del 1799 e pertanto posteriore alla *Atheismusstreit* del 1798 nella quale fu coinvolto Fichte (cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...*, t. I, p. 549ss.).
[554] Cioè di non-costrizione, non-impedimento...
[555] Strutturato cioè secondo le categorie che rimandano alle forme (limitanti) di spazio e tempo, come abbiamo già visto.
[556] I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Teil II, Anhang; ed. Cassirer, Bd. V, p. 555s.
[557] I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung; ed. Cassirer, Bd. VII, p. 21.
[558] Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II Teil; A 445ss., B 473ss.
[559] Seguiamo: B. ERDMANN, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, Bd. II: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1884, p. 434ss. (diamo fra parentesi il numero progressivo).
[560] Anche più sotto: «La causalità nella libertà è *originaria*, benché la causa sia un *ens derivativum*» (1543, p. 444).
[561] L'editore B. Erdmann rimanda su questo punto, obliato nella tradizione kantiana, alla posteriore *Metaphysik* pubblicata dal Pölitz (p. 439).
[562] Anche più sotto: «La libertà in quanto è un "concetto della ragione" (*Vernunftbegriff*), è inesplicabile (anche non oggettivamente); in quanto è un concetto dell'attività e causalità della ragione lo è anche, essa non può essere spiegata come un primo principio, ma è un'autocoscienza *a priori*» (1540).
[563] Un po' prima leggiamo che dobbiamo accontentarci di «mostrare che in essa (libertà) non c'è nessuna contraddizione» (1539). L'Erdmann rimanda ad una riflessione del primo periodo critico: «Noi conosciamo la possibilità delle azioni libere solo empiricamente» (538). Aggiunge in nota che Kant afferma una conoscenza della libertà con l'esperienza nel senso di una causa naturale (p. 168 nota). I testi però che abbiamo riportati contengono ambedue le affermazioni cioè sia della possibilità (anziché della realtà) dell'esperienza della libertà sia della sua impossibilità: una situazione inerente alla struttura stessa del criticismo kantiano.
[564] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, Transz. Dialektik; A 443, B 471.
[565] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.*; A 445ss., B 473ss.
[566] Per S. Tommaso, come per S. Agostino, il tempo comincia col cominciamento del mondo.
[567] È in sostanza l'obbiezione avanzata già dal deismo contro la possibilità del miracolo difesa dal Cristianesimo.
[568] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.*; A 466, B 494.
[569] I. KANT, *ibid.*, A 533ss., B 561ss.
[570] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.*; A 541, B 569.
[571] «Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Grunden aus» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.*, A 547, B 575).
[572] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *loc. cit.*, A 555, B 583.
[573] I. KANT, *ibid.*, A 557, B 585.
[574] I. KANT, *ibid.*, A 557, B 579.
[575] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Analytik, § 16, B 132.
[576] L'accusa esplicita di ateismo all'agnosticismo kantiano fu fatta esplicitamente da parte di un gruppo di parroci tedeschi (Cf. C. FABRO, «Eine unbekannte Schrift zum Atheismusstreit», *Kant-Studien* 58 [1967] p. 5ss.).
[577] Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...*, t. I, p. 549ss.

[578] Cf. G. HEGEL, *Phänomenologie...*, Einleitung.
[579] I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede alla I ed. (1873); ed. K. Vorländer, Leipzig 1937, p. 1 (Tengo presente, con qualche ritocco, la tr. it. di A. Poggi, Modena 1941).
[580] Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo...*, appendice su Bayle (t. I, p. 219ss.).
[581] Si tratta ovviamente della «fede razionale», ch'è contrapposta, non alla fede in senso cattolico, ma alla fede ecclesiastica in senso luterano.
[582] Com'è noto, Kant che veniva dalla tradizione Leibniziana (Knutzen) era dinamista.
[583] I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 53; ed. K. Vorländer, Leipzig 1940[6], p. 112s.
[584] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, P: I, lib. I, § 7; ed. K. Vorländer, Leipzig 1951, p. 36; tr. it., p. 35.
[585] Introduzione alla traduzione francese della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; tr. it., Firenze 1934[2], p. 30s.
[586] Cf. I. KANT, *Grundlegung...*, Zweiter Abschnitt; ed. Cassirer, Bd. IV, p. 279ss.
[587] V. DELBOS, *Introduzione*, cit.; tr. it., p. 31.
[588] È nota l'accusa di Kierkegaard a Hegel che il sistema hegeliano manca di un'etica (Cf. *Postilla...*, P. II, c. 1: diventare soggettivo; tr. it., Bologna 1962, t. I, p. 323ss.; *Opere*, p. 326ss.).
[589] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Deduktion, § 16, B 133.
[590] *S. Th.*, I[a]-II[ae], q. 91, a. 2.
[591] Il termine «io teologico» è proprio di Kierkegaard (Cf. *La malattia...*, P. II, c. 1): «Quest'io non è più l'io meramente umano, ma ciò che sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico. È l'io di fronte a Dio. E che realtà infinita non acquista l'io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio, diventando un io umano la cui misura è Dio!» (tr. it., Firenze 1965, p. 297; *Opere*, ed. cit., p. 662 *b*).
[592] Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849-1850, X[2] A 396; tr. it., nr. 2771, t. VII, p. 69s.
[593] «Er konstatiert den Dualismus wie eine unmittelbare einsichtige Evidenz und gibt keine Begründung für ihn» (G. ELLSCHEID, *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants*, Köln-München 1968, p. 8).
[594] Cf. G. ELLSCHEID, *ibid.*, p. 52s.
[595] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II. Teil; A 599, B 627. *Sein* non è che la «paroletta di relazione» (*Verhältniswörtchen*).
[596] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 154.
[597] *Enn.* I, 8 (51); ed. Henry-Schwyzer, t. I, p. 121, 1ss. Il tema è ripreso spesso nel neoplatonismo (Cf. PROCLO, *De Malorum Subsistentia*, tr. lat. di G. Moerbecke. Da Proclo dipende, sembra, il misterioso Ps. DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, c. IV; *PG* 3, col. 721), che diventa il maestro indiscusso del medioevo su questo problema sotto l'aspetto metafisico, mentre S. Agostino lo è per l'aspetto del peccato e della grazia.
[598] La letteratura sul problema del male è inesauribile. La raccolta più aggiornata sembra quella di F. BILHIESICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, in 3 vol.; Bd. I, *Von Platon bis Thomas von Aquin*; Bd. II, *Von Eckhart bis Hegel*; Bd. III, *Von Schopenhauer bis zu Gegenwart*, Wien 1955-1959. Naturalmente si presuppongono le esposizioni che si trovano nei Dizionari e nelle Enciclopedie filosofiche e teologiche.
[599] *S. Th.*, I[a], q. 2, a. 3, ob. 1.
[600] «Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, ut ex eis eliciat bona» (*ibid.*, ad 1[um]).
[601] *S. TH.*, I[A], Q. 48, A. 2: «UTRUM MALUM INVENIATUR IN REBUS».
[602] G. HEGEL, *Phaenomenologie...*, Vorrede; ed. Hoffmeister, p. 21.
[603] *S. Th.*, I[a], q. 29, a. 3.
[604] *S. Th.*, I[a], q. 48, a. 2. Ma devo confessare che la seguente osservazione di S. Tommaso mi lascia molto perplesso: «Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente» (*ibid.*, a. 2 ad 3[um]). Questo può valere solo dopo il peccato originale, come pena. La morte violenta, anche quella degli animali, desta orrore in chi la vede e provoca dolori atroci in chi la soffre.
[605] *S. Th.*, I[a], q. 48, a. 2 ad 3[um].
[606] *Gen* 1, vv. 4.11.13.18.21.25.
[607] Il c. II, com'è noto, ripete ed amplia con stile più pittoresco il racconto della creazione.
[608] *Gen* 3,1ss.
[609] Cf. p. es. le riferenze riportate da J. GUILLET, *Thèmes bibliques, Thèmes du peché*, Paris, 1950, spec. 94ss.
[610] *Expositio super Job ad litteram*; ed. Leon., Roma 1965, fol. 3s.
[611] *Expositio super Job ad litteram*; ed. Leon., fol. 116, *Cl.* 254-265.
[612] *S. Th.*, III[a], q. 1, a. 1.
[613] S. Tommaso applica questo motivo anche al tremendo problema della predestinazione e della riprovazione (*S. Th.*, I[a], q. 23, aa. 1-8. Cf. spec. a. 5 ad 3[um]: una risposta che per noi, moderni, risulta sorprendente e quasi agghiacciante).
[614] Questo motivo della «adeguata soddisfazione» emerge in particolare nell'ad 2[um] ove si tocca l'infinita malizia del peccato.

[615] Cf. più avanti: q. 26: «De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum» in quanto è insieme Dio e uomo.
[616] Si noti nell'ad 2^{um}: «Christus ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta...»; nell'ad 6^{um}: «Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non solo potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita: sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem».
[617] Quasi a complemento di questa sobrietà del racconto evangelico, esistono varie «rivelazioni private» di alcuni Santi e mistici sui dolori sofferti da Cristo nella Passione e Morte.
[618] *S. Th*., I^{a}-II^{ae}, q. 79, a. 1. Cf. anche ad 1^{um}.
[619] S. Tommaso lo dice espressamente, seguendo sempre S. Agostino, quando tocca il problema dell'accecamento dei peccatori: «... ad quosdam excaecatio ordinatur ad sanationem, quantum ad alios ad damnationem» (*ibid.*, q. 79, a. 4).
[620] *S. Th*., I^{a}-II^{ae}, q. 80, a. 4 ad 2^{um}.
[621] *S. Th*., I^{a}-II^{ae}, q. 81, a. 1.
[622] Citiamo con i numeri della tr. it., Brescia 1979-1983^{3}.
[623] Cf. *Lc* 12,23ss., e per l'argomento C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma, 1979, 21ss.; in una recensione a questo saggio Gianfranco Morra nota: «Venuta meno la "meraviglia per l'Essere" (filosofia) e l'invocazione di salvezza (preghiera), l'uomo assolutizza se stesso e le sue finite possibilità concludendo nell'oppressione e nel dominio della "volontà di potenza"», *Oss. Rom.*, 19-VI-80, p. 3.
[624] I termini danesi corrispondenti sono: *hvorledes*, *hvad* (*Diario* 1850, X^{2} A 644, p. 467).
[625] Sono i protagonisti rispettivamente di *Timore e Tremore* e di *La ripresa*, ambedue del 1843.
[626] S. KIERKEGAARD, *S.V.* III, 128s.; *Opere*, p. 71. Per altri testi [kierkegaardiani in questo contesto mariano mi permetto di rimandare al vol.] S. KIERKEGAARD, *Il problema della fede*, Brescia 1978, 274ss. Cf. anche J. G. FICHTE, «L'annunciazione di Maria», a cura di C. Fabro, *Humanitas*, 2 (1980) 173-186. [*Nota del curatore*: Il testo fra parentesi quadre è stato omesso nella prima edizione, a quanto sembra, per un errore di stampa].
[627] Cf., fra l'altro, gli impressionanti arazzi di Raffaello nella Pinacoteca Vaticana: la disperazione delle madri e lo sgomento di morte dei piccoli.
[628] Gli ha dedicato una nota anche Voltaire nei suoi divertenti *Nouveaux Mélanges*, ma egli nega il carattere storico del fatto e lo sorvola allegramente: «Le massacre des innocents est assurément le comble de l'ineptie, aussi bien que le conte des trois mages conduits par une étoile. Comment *Hérode*, qui se mourait alors, pouvait-il craindre que le fils d'un charpentier, qui venait de naître dans un village, le détronat? *Hérode* tenait son royaume des Romains. Il aurait donc fallu que cet enfant eût fait la guerre à l'empire. Une telle crainte peut-elle tomber dans la tête d'un homme qui n'est pas absolument fou? Est-il possible qu'on ait proposé à la credulité humaine de pareilles bêtises, qui sont au dessous de *Robert le Diable & de Jean de Paris*?» VOLTAIRE, *Nouveaux Mélanges*, in *Oeuvres*, t. XVIII, Paris 1776, p. 196, nota.
[629] Ed. Guanda, Parma 1966. Per quanto so, il libro dell'A. non ha avuto che scarsa o nessuna risonanza di rilievo nella critica.
[630] *In Matthaeum*, *Homilia* IX, c. 2. Cf. il riferimento a questa Omelia del Crisostomo da parte dell'editore degli *Origenes Werke*, Bd. XII: Origenes *Matthaeuserklärung*, III, *Fragmente und Indices* (Erste Hälfte), a cura di E. Klostermann, Leipzig 1914, § 33, p. 28.
[631] Gli editori rimandano alla celebre vita S. Antonio abate, scritta da S. Atanasio che ormai faceva il giro della cristianità e fu ammirata, nei tempi moderni, dallo stesso Feuerbach (Cf. *Das Wesen des Christentums*, *S.W.*, Bd. VII, p. 89. Cf. C. FABRO, *Feuerbach. L'essenza del Cristianesimo*, L'Aquila 1977, p. 25ss.).
[632] *Homilia* VIII, c. 2.
[633] «Hic mihi diligenter attendite: etenim multi plurima circa pueros istos nugantur, injustitiam fatti criminantes; alii quidem modestius hac de re dubia proponunt; alii vero audacius et furiosius» (*Homilia* IX, c. 2, p. 332).
[634] «Nam si effossum murum vidisset, vel portas eversas, iure forte potuisset milites, qui Apostolum custodiebant, negligentiae accusare. Verum ibi omnia in suo statu manebant, januae clausae erant, custodientium manibus alligatae: erant enim illi simul cum Petro vincti; poteratque ex eis secum reputare, siquidem recte iudicasset, quod gestum fuerat, non humana virtute, neque fraude aliqua, sed divina quadam ac mirabili potentia factum fuisse, atque illum adorare qui haec fecisset, nec poenas de custodibus expetere» (p. 333). La Volgata ha soltanto: «iussit [Herodes] eos duci», mentre l'originale degli Atti ha: anakrinaj touj fulakaj ekeleusen apacqhnai cioè «iussit eos ad supplicium adduci» che significa: «comandò che le guardie fossero giustiziate» (*At* 12,19).
[635] *In Matthaeum*, *Homilia* IX, ed. cit., p. 333s.
[636] «Celerrima quippe illum facinoris vindicta corripuit, tantique sceleris dignas dedit poenas, dira morte et ea quam intulit miserabiliore vitam claudens, innumeraque alia passus mala. Quae discere poteritis si Josephi historiam evolvatis, quam, ne longiore utamur sermone, neu seriem nostram intercipiamus, praesentibus non inserendam esse putavimus» (p. 336). Erode morì «roso alle pudende dai vermi» (cf. G. FLAVIO, *Guerra giudaica*, I, 656ss. Cf. G. RICCIOTTI, *Vita di Cristo*, Milano 1941^{7}, p. 293).
[637] Il martirio dei Santi Innocenti fu celebrato (fra l'altro) in un mirabile inno di Prudenzio riportato dal Breviario Romano nel giorno della Festa (28 dicembre): «*Solvete flores Martyrum*», sul quale Péguy farà un memorabile commento nel suo «Le mystère des Saints Innocents», Paris 1948, p. 315ss. (Cf. il nostro breve saggio «Charles Péguy: Il mistero dei Santi Innocenti», *Il Veltro* 26 [1981] pp. 1-6).
[638] Cf. G. HEGEL, *Grundlinien...*, § 340; ed. Hoffmeister, p. 288.
[639] Cf. spec. *La malattia...* (1848), P. I.; *Opere*, p. 623ss.

[640] E anche quest'infame legge fu sottoscritta e pubblicata sulla «Gazzetta Ufficiale» della Repubblica, quindi resa immediatamente operante, con la firma del Presidente Leone cattolico e dei ministri tutti anch'essi di scudo crociato: Andreotti (Presidente del Consiglio), Anselmi (ministro della sanità), Bonifacio (guardasigilli), Morlino e Pandolfi (ministro del bilancio). Non è questo un tradire apertamente il Vangelo? Solo il cardinale Benelli, arcivescovo di Firenze, accusò pubblicamente la propria debolezza – durante una Messa celebrata nella Chiesa della S. Annunziata ai primi di marzo 1976 (prendo la notizia dell'*Avvenire*). A questo proposito mi permetto di rimandare allo studio: *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979.

[641] Non parliamo della «pena ecclesiastica» ch'è ancora da venire.

[642] Fu pubblicata sulla *Gazzetta Ufficiale*, nr. 40, come: Legge 22 maggio 1978, nr. 194: «*Norme per la tutela sociale* [*della maternità*] *e dell'interruzione volontaria della gravidanza*», a p. 3642 *b* - 3646 *b*. Inizia: «La Camera dei deputati ed il Senato della Repubblica hanno approvato; – *Il Presidente della Repubblica – promulga*, la seguente legge»: (3642 *b*). Non è qui ovviamente, il caso di entrare nell'esame particolareggiato dell'infame legge. [*Nota del curatore*: le parole racchiuse fra parentesi quadre si trovano nell'articolo pubblicato in Asprenas (1981) p. 320].

[643] A. CAMUS, *Actuelles* I, in *Essais*, Paris 1965 (pubbl. da Bibl. de la Pléiade), p. 373s.

[644] Paris 1951. – Ci permettiamo di osservare, ovviamente con la dovuta distanza, che la negatività radicale, che il Camus vede nella riflessione esistenziale, non è che la *facies externa* cioè l'effetto immediato dell'ateismo radicale connesso al *cogito moderno* le cui prime radici però vanno lontano.

[645] Perché solo Socrate e non ancora, e soprattutto, Cristo?

[646] Oltre i grandi Santi della carità, p. es. Giovanni di Dio, S. Vincenzo de Paoli, il Cottolengo, Don Orione.., l'intervistatore poteva fare il nome dell'apostolo dei lebbrosi P. Damiano.

[647] Ma Camus non ha neppure accennato alla dottrina del Cristianesimo, limitandosi a dire ch'esso è «une *religion totale*» (corsivo suo), ma senza dir altro. Capisco che un'intervista non può essere un trattato di teologia, ma questo modo di rispondere è una semplice presa in giro. Come lo è la definizione della fede che qui si legge, la quale «... est moins une paix qu'une espérance tragique». Cioè, se intendo bene, una speranza senza esito, un fallimento. È serio questo, per uno che subito si proclama: «Je ne suis pas chrétien» (p. 380)?

[648] Cf. «Chiesa morente o Chiesa nascente?», *Gente* 44 (1974) p. 7ss.

[649] A. CAMUS, *L'Homme révolté*, in *Essais*, ed. cit., p. 413; ed. 1951, p. 13.

[650] A. CAMUS, *ibid.*, p. 415; ed. 1951, p. 15.

[651] Cf. S. KIERKEGAARD, *La malattia...* (1850). La parte prima mostra che l'io può esercitare la sua libertà unicamente fondandosi sul «Principio che l'ha posto» ossia diventando un «Io teologico»; la seconda parte espone l'inevitabilità della scelta fra disperazione e fede, cioè la fede storica del Cristianesimo. Sta qui ancora il problema essenziale, checché continui a sermocinare la filosofia contemporanea sul proliferare a getto continuo delle «culture».

[652] A. CAMUS, *L'Homme...*, p. 417; ed. 1951, p. 19.

[653] A. CAMUS, *Essais*, ed. cit., p. 765. Di lì a poco in una nota Camus arriva a riconoscere a Marx «la méthode critique la plus valable», pur contestandogli il «messianisme utopique» (*ibid.*, p. 766 nota). Così nel concetto dell'uomo essenza ed esistenza, allora coincidono: ma allora a che scopo tutta la polemica? Il tutto sfuma in pettegolezzi di famiglia, in giochi intellettuali.

[654] A. CAMUS, *Essais*, ed. cit., p. 1082.

[655] J.-P. SARTRE, *Descartes*, Paris 1946, p. 47s.

[656] Seguo il testo del vol. VOLTAIRE, *Philosophie*, *La Renaissance du Livre*, Paris, s.d.

[657] Sembra che Voltaire qui intenda scusare l'ottimismo di Leibniz e di Pope, da lui molto ammirati, mentre attacca con violenza il determinismo meccanicista di B. Spinoza: «Il fallait qu'il fût ou un Sophiste gonflé d'un orgueil bien stupide, pour ne pas reconnaître une Providence toutes les fois qu'il respirait et qu'il sentait son coeur battre» (VOLTAIRE, *Nouveaux Mélanges...*, IV partie, Paris 1770, p. 287).

[658] VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ed. cit., p. 235.

[i] Questo manca nella prima edizione, compare però nell'articolo pubblicato in *Doctor Communis* (2/1977, p. 164) e si trova nelle bozze [*Nota del curatore*].

[ii] Così nella prima pubblicazione dell'articolo e nelle prime bozze [*Nota del curatore*].

[iii] C'è nella prima bozza e nell'articolo dell'anno 1973 [*Nota del curatore*].

[iv] Nella prima edizione si legge soltanto: «ch'è propria». L' aggiunta presa dalla prima bozza e dall'articolo citato, rende ancora più chiaro il senso [*Nota del curatore*].

[v] La presente analisi della libertà fichtiana è di tipo esistenziale che abbiamo trovato accentuata nella *Wissenschaftslehre* «nova methodo» (1798). Per un'analisi in prospettiva sistematica del problema, rimandiamo al saggio di A. PHILONENKO, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966.

[vi] Manca nella prima edizione e nell'articolo, ma c'è nel *Diario* [Nota del curatore].

[vii] Nella prima pubblicazione dell'articolo si legge: «Lessing, col deismo, risponde negativamente perché, d'accordo con Reimarus (...)» – Cf. «La dialettica qualitativa in Søren Kierkegaard», in *Dialettica e Religione*, Perugia 1977, p. 27 [*Nota del curatore*].

[viii] Nella prima pubblicazione dell'articolo si legge «intelligenza» al posto di «arbitrio» [*Nota del curatore*].

[ix] Così il testo pubblicato sotto il titolo *La negazione assurda. Nel secondo centenario della I ed. della* Kritik der reinen Vernunft *(Riga 1781)*, Genova 1982, p. 7 [*Nota del curatore*].

[x] Un po' oscuro perché manca il verbo «è», ma così il testo della prima edizione, delle bozze e quello della prima pubblicazione (Genova 1982, p. 48). Meglio la tr. dello stesso Fabro in *Tomismo e pensiero moderno*, p. 63: «Infine

l’essere in contrasto al dovere è ciò ch’è posto davanti come dovere, non ancora oppure già realizzato». La frase di Heidegger, nell’edizione riportata da Fabro, trae: «Sein ist im Gegenhalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte» [*Nota del curatore*].

Il nichilismo «vuole» essere l'ultima parola della filosofia. Come Prometeo è legato da Giove alla rupe e straziato dall'avvoltoio per la sua arroganza; come Caino è condannato ad andare ramingo sulla terra per il suo fratricidio e porta in fronte il segno della maledizione divina; così l'uomo, nel mondo moderno, è caduto nell'insignificanza e nella disperazione e non riesce a trovare - come Ulisse - la via del ritorno. Rimane tuttavia la possibilità di trovarla, ma *per oppositam viam*. «Questa via porta a Londra?» è la ipotiposi che Kierkegaard propone al principio e verso la fine del cammino spirituale affidato al suo Diario. «Sì», risponde: «purché prendiate la direzione opposta!». Tale infatti è il compito della libertà quale realtà di possibilità *in utramque partem* che si propone ad ogni istante, che si offre ad ogni Singolo capace di vincere ogni ostacolo e di spezzare ogni vincolo: purché l'uomo lo voglia.

Volerlo però non è compito della filosofia, bensì del rischio per la scelta che non si fa con suono di parole né con alchimia di concetti, ma con sacrificio (*Opfer*, direbbe Heidegger) di amore e impeto di azione.

Così, e non altrimenti, si può attestare quella libertà della verità che è la verità della libertà da cui siamo partiti: ad essa attendono le seguenti riflessioni in forma di umile proposta, non come traguardo di arrivo ma come punto di partenza per sfuggire al risucchio incombente del nulla e dissipare le folte ombre dell'enigma della morte.

Cornelio Fabro

* * *

Cornelio Fabro (Flumignano 1911 - Roma 1995) è uno dei più importanti filosofi italiani. Sacerdote stimmatino, ha svolto esemplarmente la sua attività pastorale nella Parrocchia della Santa Croce (Roma) per decenni, dedito simultaneamente ad un'intensa attività docente presso diverse università, pontificie e statali. Internazionalmente noto per i suoi studi tomistici, caratterizzati dal ripensamento storico-critico delle tesi di san Tommaso dalla prospettiva della nozione di partecipazione e in confronto col pensiero moderno (Hegel, Heidegger), è stato anche il più autorevole studioso e traduttore italiano di Kierkegaard. È stato durante anni presidente della «Società Internazionale Tommaso d'Aquino», ha fondato il primo istituto europeo di «Storia dell'ateismo» e il «Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani».

8889231092 (390562)
Riflessioni sulla libert?

Prezzo: € 20,00